ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 90 JULIO - SEPTIEMBRE VOL. 23

1 9 4 9

SUMARIO

Págs.

MADOZ, JOSÉ, *Hacia los orígenes de la interpretación mariológica del Protoevangelio* 291
PUJOL, CLEMENTE, *El Motu Proprio "Crebrae allatae sunt" de disciplina Sacramenti Matrimonii pro Ecclesia Orientali* 307
QUERA, MANUEL, *Observaciones a una "teoría teológica sobre el sacramento del Orden"* 331

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SAGÜÉS, JOSÉ, *Las opiniones teológicas sobre la esencia del sacramento del Orden y la constitución "Sacramentum Ordinis"* 343
BOVER, JOSÉ M.ª, *Crítica textual de Mc 1, 41* 355
SOLÁ, FRANCISCO DE P., *Apostillas sobre el "Reino de Dios"* 359
MADOZ, JOSÉ, *Un nuevo "Migne" a la vista* 377
Siglas adoptadas en las citas 380

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Ghellinck, J. de, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2.ª ed.—Ortiz de Urbina, I., *El Símbolo Niceno*.—Faller, O., *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis*.—Bover, J. M., *¿Testimonios Asuncionistas anteriores al siglo VI?*—Ioannis a S. Thoma, *Cursus Theologicus*, t. IV, fsc. II. Baumann, T., *El Misterio de Cristo en el sacrificio de la Misa*.—Alastruey, G., *Tratado de la Virgen Ssma.*, 2.ª ed.—Bozzola, C., *Cursus theologicus, II*.—Bozzola, C. et Greppi, C., *Cursus theol., III*. Parente, P., *Collectio Romana, 4*.—Piolanti, A., *De Sacramentis*.—Fitzgerald, E., *De Sacrificio Coelesti secund. S. Ambrosium*.—Smid, F., *De adumbr. SS. Trinitatis in V. T. secund. S. Ambrosium*. Arand, L., *St. Augustine Faith, Hope and Charity*.—Morillo, S., *Texto de Teología oriental*.—Prichodjko, M., *Die Lehre von der Kirche in den kat. Werken Platon Levsins*.—*Acta P. Academiae S. Thomae Aquin., XII*.—Bover, J. M. Cantera, F., *Sagrada Biblia*. Vers. crítica.—Innitzer, T., *Leidens-und Verklärungsgeschichte Jesu Christi*, 4.ª ed.—Solages, Mgr. de, *La Théologie de la guerre juste*. Conte a Coronata, M., *Institutiones iuris canonici, I, II, III, IV, V; Ius publicum ecclesiasticum; Interpretatio authentica CIC et SS. iurisprudentia*.—Inst. Cathol. de Paris. *Le Cinquant. de la Facult. de Droit canonique*.—Owen, J., Blum, *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life*.—Bernardo, San, *Obras*, t. *IV* y *V*.—Silva-Tarouca, A., *Thomas heute*.—Mnaser, G. M., *La esencia del tomismo*, trad. de la 2.ª ed. alemana.—Van der Veld., J., *Cuestiones de psicología*.—Barbado, P. M., *Estudios de Psicología Experimental, II*.—Roig Gironella, J., *Filosofía y Razón*.—Dohet, P., *Un commentaire du Veni Creator*.—Guernica, J., *Hist. del monast. de Clarisas de N.ª S.ª de la Victoria de S. de Chile*.—Creusen, J., *Le Père Arthur Vermeersch*.—Casanovas, I., *S. Alonso Rodríguez, coadjutor*.—Crisógono de J. Sacramentado, *Enseñanzas de S. Teresita*.—Sáenz de Tejada, J. M., *Doña Carmen de Sojo Anguera*.—Savigny-Vesco, M., *La B. M.ª Emilia de Rodat*.—Charles, P., *La prière de toutes les choses*.—Osés, S., *Horas de luz*.—Oraa, A., *Ejerc. Esp. de S. Ignacio*. — Willam, F. M., *Die Geschichte und Gebetschule des Rosenkranzes*.—Sagehomme, G. Dupuis, E., *Répertoire Alphabétique de 5.000 auteurs*.—Corona Baratech, C. E., *Toponimia navarra en la Edad Media* 381
II. REVISTAS: Apologética, Teología dogmática, Patrística, doctrina de teólogos 410

CRONICA

El Congreso Internacional de Apologética de Vich en el centenario de la muerte de Balmes, por *J. M.ª Dalmau*.—Congreso Mariano Canadiense sobre la Asunción de la Virgen María.—Homenaje a S. S. Pío XII en sus bodas de oro sacerdotales.—Congreso Internacional de Pedagogía.—El Nuevo Testamento vertido al chino.—"Mélanges Cavallera".—Nueva edición de las obras de S. Bernardo.—Necrología 421
LIBROS RECIBIDOS 430

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Antonio de Aldama, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Madoz, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (Barcelona).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Revista de cambio, libros para Bibliografía: *Manuel Quera, S. I.*—Apartado 6046.—MADRID (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1949 SON:

España y naciones del convenio postal	51 ptas.
Los demás países	72 —
Número suelto	16 —
Número atrasado	19 —

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX*.—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—MADRID.

Hacia los orígenes de la interpretación mariológica del Protoevangelio

El estudio de la interpretación mariológica del Protoevangelio, Gen 3, 15, en los Santos Padres ha recibido un trato de favor en estos últimos años. Una Tesis doctoral publicada por L. Drewniak en 1934 [1] levantó cierta polvareda en la crítica teológica. Sus resultados, sorprendentemente restrictivos, venían a dar un tajo a la conclusión, ya adquirida entre algunos teólogos, de que "todos o casi todos los Padres estaban por la significación mariológica de aquel pasaje" [2].

Según Drewniak, no solamente los Setenta, los Targums, los Apócrifos judíos, Filón y Flavio Josefo, el Nuevo Testamento, no contienen alusión alguna al sentido cristológico del Protoevangelio, sino que, aun en la tradición, Justino, Hipólito, Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Novaciano, desconocen toda interpretación cristológico-mariológica. Más de la mitad de los Padres que hacen alusión al pasaje contienen una exégesis moral de otro orden; y cuenta que entre ellos se enumeran las grandes figuras de Basilio, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo y Cirilo de Jerusalén, en el Oriente; y en el Occidente, los cuatro grandes Doctores Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno. Aun Cirilo de Alejandría, el campeón de la maternidad divina en Efeso, olvida la interpretación mariológica entre sus múltiples citas y argumentaciones escriturísticas. Efrén, "el primer trovador de la santa Virgen", hace algunas aplicaciones en sus versos a Cris-

1 *Die mariologische Deutung von Gen. 3,15 in der Väterzeit*, Breslau, 1934.

2 Ob. cit., p. 83.

to, y tal vez también a María; pero en sus comentarios escriturísticos en prosa aplica el pasaje a todo el género humano. Los pocos que dan al texto una interpretación cristológica y mariológica, con el significado de la virginidad de María algunos de ellos: Ireneo, Cipriano, León Magno, Epifanio, Isidoro Pelusiota, no llegan a atribuir a María la enemistad recíproca entre la mujer y la serpiente, sino que su atención se dirige entonces o a la descendencia, o bien a Eva, o a la humanidad en ella representada. La sentencia de ver también a María en la mujer antagonista de la serpiente en el Paraíso, apenas si aparece ("so gut wie gar nicht") en los Padres. Solamente dos nombres, y no de primera magnitud, hacen excepción a este sentir: el autor anónimo de la carta *Ad amicum aegrotum*, "*De viro perfecto*", de fines del siglo IV, y algún otro autor innominado e inverificable, citado por San Isidoro de Sevilla, en el siglo VII, con la partícula vaga "Quidam". Pero aun éstos no atienden al contenido mismo de la lucha entre María y la serpiente[3]. Sólo Prudencio aplica el término "ipsa" a María; y eso no exclusivamente[4].

La tesis, como ya se ha indicado, provocó un revuelo entre los teólogos y críticos de nuestros días. A vueltas de elogios a la precisión y acribía del autor, se hicieron reservas y se formularon censuras sobre la estrechez de su punto de vista y el excesivo rigor en sus conclusiones. Su metodología disocia demasiado fácilmente el sentido patrístico pleno existente en el paralelismo Eva-María, de la exégesis mesiánica y mariológica del Protoevangelio; dos tendencias que a veces, en Ireneo, por ejemplo, se funden en una misma perspectiva[5].

Es doloroso que en el estado actual de la investigación patrística, cabalmente los dos testimonios más ciertos y significativos que logran salvar el riguroso tamiz de Drewniak estén envueltos todavía en el anonimato. Anónimo es el autor de la carta *Ad amicum aegrotum*[6]; anónimos, los autores a quie-

---

3 Ob. cit., p. 64 y 87.

4 Ob. cit., p. 72 s.

5 Cf. F. MITZKA: "Die Studie hat als Gewissenserforschung ihren Wert; aber ne quid nimis", en "Zeitschr. f. kath. Theol.", 59, 1935, 314; B. REYNDERS: "On concédera cependant très volontiers que la méthode est trop rigide et que chez certains Pères (Justin, Epiphane surtout) les idées exprimées dans l'exégèse de Gen. 3,15 insinuent une doctrine mariologique plus riche, que le point de vue volontairement très limité de cette étude ne laisse pas entrevoir", en "Rech. de Théol. anc. et médiév., Bull.", 2, 1936, n. 1049; véase también H. D. SIMONIN en la "Rev. des sc. philosoph. et théolog.", 24, 1935, 334 s.

6 ML 30, 75-104. Pueden verse algunas conjeturas sobre su personalidad en "Est. Eccles.", 18, 1944, 197-199.

nes alude el testimonio isidoriano. Con ello, no cabe duda, su valor parece esfumarse algún tanto, como diluído y difuminado en lo vago e impersonal. Las siguientes líneas se proponen rastrear por la tradición los orígenes de estos dos testimonios positivos. Tal vez averiguadas sus fuentes puedan ser valorados y aquilatados a una nueva luz.

* * *

Epifanio desarrolla la antítesis Eva-María, radicada en la promesa del Protoevangelio:

> Eva fué la causa de la muerte; por ella vino la muerte a este mundo. María, por el contrario, fué la causa de la vida, porque por ella nos nació la vida. Por eso vino el Hijo de Dios a este mundo. Y *donde abundó el delito sobreabundó la gracia*, y allí donde brotó la muerte, allí tomó la vida su comienzo; para que la vida sucediera a la muerte, y Aquel que nació de mujer para ser nuestra vida, ahuyentara a la muerte introducida por la mujer. Y, ya que Eva, todavía virgen, incurrió en el pecado de desobediencia, así se restituyó por la Virgen la obediencia de la gracia, cuando nos fué anunciada la encarnación y la vida eterna de los cielos. Pues así habló Dios a la serpiente: *Enemistad pondré entre ti y ella, y entre tu simiente y la simiente suya.* Ahora bien, en ninguna parte se halla simiente de la mujer, sino que por semejanza se aplica a Eva la enemistad de la serpiente y del demonio y la envidia que habitan en ella, contra lo que nace de aquélla.
>
> Es verdad que en toda su perfección no puede todo cumplirse en ella; pero sí se cumple con toda verdad en su estirpe santa, escogida y única, que desciende solamente de María, sin contacto de varón. Este vino para destruir el poder del dragón, de la tortuosa y fugitiva serpiente... Por lo mismo nació de la mujer el unigénito para aniquilamiento de la serpiente, es a saber, de la doctrina perversa, del fraude, de la mentira, del error y de la impiedad. Este es el que verdaderamente *abrió el vientre de la madre*. Porque todos los primogénitos, por decirlo con toda reverencia, no pudieron realizar esto; solamente el unigénito, que abrió el vientre de la Virgen. En él solamente se cumplió esto, y no en otro alguno" [7].

En un ambiente de contraste entre Eva y María se subraya el pecado de desobediencia de aquélla y la restauración de la gracia por obediencia de ésta. Todo ello significado en la promesa del Protoevangelio, que solamente en María podía cumplirse, ya que solamente ella en su virginidad pudo ofrecer la

7 *Panarium*, l. III, haer. 78, c. 18.

simiente de mujer que no se halla por vía ordinaria. Esta es la descendencia que quebranta la cabeza de la serpiente; la única que verdaderamente abre el vientre de la madre, cosa que no pudieron realizar los otros primogénitos.

No vamos a valorar aquí la interpretación mesiánica que Epifanio da a la promesa del Protoevangelio y la significación mariológica que descubre en el "semen mulieris", con el prenuncio de la admirable virginidad de María en la Encarnación: ha sido estudiada por Drewniak, aunque con la estrechez ya antes censurada [8]. Prescindiendo por ahora de sus fuentes, veamos el influjo que tuvo como fuente a su vez de autores posteriores.

La carta *Ad amicum aegrotum, "De viro perfecto"*, tiene un puesto saliente en todo este estudio. Su exégesis de Gen 3, 15 es la más extensa y decidida en su sentido mesiánico-mariológico de toda la época patrística [9]. Vamos a resumirla brevemente.

Como en reacción de la piedad divina a la maldad humana, asienta el Anónimo que ya desde el principio, al momento siguiente a la transgresión en el Paraíso, sonríe la promesa redentora, transformada así la semilla de pecado en fruto de miseración: "peccandi semen in fructum voluit evadere miserendi" [10]. La promesa se hizo, por consiguiente, mucho antes de los Patriarcas, en el mismo tiempo de la prevaricación y de la culpa.

En efecto, condenada ya la serpiente, como ella era la que había introducido la muerte, prosigue el Creador: *Et ponam inimicitias inter te et mulieren, et inter semen tuum et semen mulieris: Ipsa calcabit caput tuum, et tu eius observabis calcaneum.* Amenaza que se ideaba en Cristo, ya que no puede pensarse en otra simiente de mujer, fuera de aquella de que habla el Apóstol: *Factum ex muliere, factum ex carne* [11]; y el Evangelista: *Ioseph filius putabatur esse*, sin serlo; y también: *quod Verbum caro factum est.* Pues si atendemos a la ley ordinaria de la generación, las mujeres no tienen simiente, ni concibe ninguna sin varón; por eso, descartada la simiente de Adán, corrompida por la culpa, se promete simiente celestial.

> Nam si generandi publicam istam et naturalem circumspicimus rationem, semina non habent mulieres; denique nulla concipit sine viro: ac per hoc, quoniam

8 Ob. cit., p. 37-39.
9 DREWNIAK, ob. cit., p. 57-64.
10 La exposición se halla en los capítulos 6 y 7.
11 Pensamiento de Ireneo, *Adv. haer.*, 5, 21, 1.

iam tunc in Adam semen humanae generationis esset transgressione vitiatum, semen caeleste promittitur.

De suerte que la que se promete en aquella mujer del paraíso es la madre de nuestro Señor Jesucristo. Esta es la antagonista de la serpiente, en enemistades que se anuncian en futuro; la mujer que dará a luz al Salvador, no la que engendre al fratricida; no la crédula obediente del demonio, sino la prudentísima y pudorosa de la escena de la Anunciación:

Mater itaque Domini nostri Iesu Christi, in illa iam tunc muliere promissa est. Haec inimicitiis opposita est serpentis: *Ponam*, inquit, *inimicitias inter te et mulierem:* non certe pono dicit, ne ad Evam hoc pertinere videretur. Verbum promissionis est, quod transmittitur in futura. Ponam, inquit, inimicitias inter te et mulierem. Illam utique mulierem quae Salvatorem parturiat, non quae generet fratricidam. Ponam, inquit, inimicitias inter te et mulierem: id est, suscitabo mulierem quae, repudiata facilitate credendi, non solum te non audiat, si aut suavitatem pomorum pro adapertione monstraveris oculorum, aut diis similem esse promiseris: sed etiam ipso Gabriele deferente verbum, rationem de promissionis exigat novitate, dicendo: *Quem ad modum erit istud, quoniam virum non cognovi?* Illam utique, quam ad visionem angeli pudor aureus tremefecit.

Es la mujer que aporta, ella sola, en su virginidad, la simiente de mujer; simiente que se obtiene en su vientre sin concurso alguno de varón:

Ecce istud semen mulieris, quod non per traducem genitalium ministeriorum, commixtione sexus utriusque infunderetur in uterum, sed claustro clauso indefloratae virginis inveniretur in utero. Denique rem novam plenamque miraculi, novo verbo propheta dum promittit, exequitur: *Ecce virgo in utero concipiet, et pariet filium.* Quotidie certe de procreandi necessitate mulierum conceptus et cernimus et audimus; de nulla tamen dicitur: In utero concepit: quoniam substantia futuri hominis, fusa per virum, coalescit in femina; uterusque mulieris non principium est nascituri hominis, sed depositi nutrimentum. Maria autem non tam prima quam sola in utero concepit, cuius pudoris illibatio conceptum uteri sine damno virginitatis expressit; quae sola nobis peperit, quod non accepit ex nobis, dicente Domino: *Vos de inferioribus estis, ego de superioribus sum* [12].

Ex hac ergo semen promissum est mulieris, quo

---

[12] Acerca de la sentencia de este autor sobre la perpetua virginidad de María puede verse el artículo *Vestigios de Tertuliano en la doctrina de la virginidad de María, en la carta "Ad amicum aegrotum, de viro perfecto,* en "Est. Ecles.", 18, 1944, 187-200.

> secundum hominem Dominus Deus noster est: qui non infusus est in utero, sed inventus, Evangelista confirmante, cum dicit de Maria: *Inventa est in utero habens.*

Es la descendencia única que verdaderamente abrirá, al nacer, el vientre de la madre:

> ... ad huius conceptionis semen si recte ratiocinabimur et interius divina tractaverimus, praecessit in figura pro tempore illa sententia, quae primogenita benedictionibus, vel obligationibus obligavit, dicente Domino: *Omne masculinum quod aperit vulvam, sanctum Domino vocabitur.* Quod est istud masculinum quod aperit vulvam; cum omnium feminarum vulvas aperiat non puerperii necessitas, sed maritalis agnitio?

¿Cuál puede ser esta descendencia que abre el vientre al nacer, si, propiamente hablando, el vientre se abre por la acción del marido? ¿Quién es esta mujer cuyo vientre se abre no por el marido, sino por el fruto de su concepción? Solamente la Virgen María:

> Quae est ista cuius vulvam foetus reserat, non maritus? quae virgo concepit, quae non ut conciperet virgo esse desiit?... Igitur in Maria hoc sine dubitatione perfectum est, cuius vulvam non deflorator virginitatis aperuit; sed partus efusus... De hac istud masculinum, quod vere sanctum vocandum esset, exiit: quique vulvam secundum promissionem partus editus, non secundum consuetudinem naturamque communem, dum concipitur viri semine reseravit.

Nuestro Señor es el único que ha de quebrantar la cabeza de la serpiente; el único que pasará sobre los dragones y escorpiones, siguiéndose de ello para María la gloria de una proeza sobrehumana:

> Denique quod sequitur, maiorem ab homine virginis promittit effectum, dicendo *Ipsa tuum calcabit caput:* quis ambigit quod praeter Dominum nostrum caput serpentis nemo calcavit? Ipse enim solus super dracones et scorpiones ambulavit.

La extensión de la cita queda justificada por la importancia del testimonio, que con razón ha sido calificado de extraordinario: interpretación explícitamente mesiánica y mariológica, que en el "semen mulieris" ve a Jesucristo, fruto de una concepción virginal, debelador de la serpiente, envolviendo en esta proeza a su propia madre, María [13].

---

[13] Otros pormenores de esta exégesis pueden verse en Drewniak, ob. cit., p. 57-64.

Lo que aquí queremos subrayar es la semejanza íntima entre este testimonio y el que anteriormente expusimos de Epifanio. La exégesis del Protoevangelio, más sucinta y condensada en Epifanio, se extiende en ulteriores desarrollos y documentación escriturística en el Anónimo de la carta *Ad amicum aegrotum;* pero sustancialmente es idéntica. Ambos escritores parten del supuesto de que la promesa de la enemistad entre Eva y la serpiente "no puede cumplirse enteramente en Eva...; se cumple en su estirpe, que desciende de María" (Epifanio); por eso se refiere a Cristo: "eidem tunc minabatur in Christo" (Anónimo).

La razón que se da es también la misma: "en ninguna parte se halla simiente de la mujer" (Epifanio); "si atendemos a la ley ordinaria de la generación, las mujeres no tienen simiente" (Anónimo).

Por eso ha de pensarse forzosamente en una concepción virginal: "estirpe santa, escogida y única, que desciende solamente de María, sin concurso de varón" (Epifanio); de ley ordinaria "ninguna mujer concibe sin varón", se promete descendencia "non ex corruptione viri, sed ex Deo... claustro clauso indefloratae virginitatis" (Anónimo).

Primogénito que en toda su cruda realidad abra la vulva de su madre; lo cual solamente cabe en un nacimiento virginal:

Epifanio	Anónimo
Este es el que verdaderamente *abrió el vientre de la madre.* Porque todos los primogénitos, por decirlo con toda reverencia, no pudieron realizar esto; solamente el unigénito que abrió el vientre de la Virgen. En él solamente se cumplió esto, y no en otro alguno.	*Omne masculinum quod aperit vulvam sanctum Domino vocabitur.* Quod est istud masculinum quod aperit vulvam; cum omnium feminarum vulvas aperiat non puerperii necessitas sed maritalis agnitio?... Igitur in Maria hoc sine dubitatione perfectum est, cuius vulvam non deflorator virginitatis aperuit, sed partus efusus... De hac istud masculinum, quod vere sanctum vocandum esset, exiit: quique vulvam secundum promissionem partus editus, non secundum consuetudinem naturamque communem, dum concipitur viri semine reseravit.

Por eso se celebra la restauración de la obediencia de la gracia en la Virgen, en contraposición a Eva, la cual, todavía virgen, incurrió en el pecado de desobediencia (Epifanio); "id

est, suscitabo mulierem quae, repudiata facilitate credendi, non solum te non audiat..." (Anónimo).

Semejanza en detalles tan típicos y característicos y en un conjunto tal, que no puede atribuirse al acaso, ni a la utilización de las mismas fuentes patrísticas, ya que esta exégesis no estaba, fuera de estos autores, elaborada, sino que ha de reconocerse como dependencia del Anónimo respecto de Epifanio. El autor desconocido de la carta *Ad amicum aegrotum*, que bebió en variadas fuentes, como en otro estudio tuvimos ocasión de exponer [14], tomó la exégesis mesiánica y mariológica del Protoevangelio, ampliándola y documentándola extensamente, de Epifanio.

De esta suerte ambos testimonios se dan la mano afirmando la exégesis cristológica y mariológica del Protoevangelio en una misma dirección, más explícita y desarrollada en el Anónimo, según su estilo amplio y realista; pero que ya se halla contenida en sus elementos esenciales en Epifanio. Así resulta, por otra parte, la paradoja de que el testimonio, según Drewniak, más rico y significativo entre los Padres para el sentido mariológico del Protoevangelio [15] se inspire cabalmente en el pasaje de Epifanio, sobre el cual elabora Drewniak una interpretación que fué calificada de escamoteo exegético [16].

Los contrastes entre Eva y María, dentro del marco de su virginidad, arguyen en Epifanio ciertos ecos de Ireneo, como muy atinadamente lo ha observado Drewniak [17]. En efecto, la doctrina de la recirculación de Ireneo, por medio de la obediencia de María, virgen, repercute manifiestamente en la concepción de Epifanio:

IRENEO	EPIFANIO
Consequenter autem et Maria virgo obediens invenitur, dicens: *Ecce ancilla tua, Domine, fiat mihi secundum verbum tuum*. Eva vero inobediens: non obedivit enim cum adhuc esset virgo. Quemadmodum illa virum quidem habens Adam, virgo ta-	Eva fué la causa de la muerte; por ella vino la muerte a este mundo. María, por el contrario, fué la causa de la vida, porque por ella nos nació la vida... Y ya que Eva, todavía virgen, incurrió en el pecado de desobediencia, así se restituyó

14 Véase el art. cit., "Est. Eccles.", 18, 1944, 187-200.

15 Ob. cit., p. 57.

16 "Was aber D. mit der evident marianischen Auslegung der Genesisstelle bei Epiphanius (Haer. III, 78, 18) macht, kann man nur als exegetisches Kunststück bezeichnen". MITZKA, en "Zeitschr. f. kath. Theol.", 59, 1935, 314.

17 Ob. cit., p. 39.

men adhuc existens... inobediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria habens praedestinatum virum, et tamen virgo obediens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis [18].

por la Virgen la obediencia de la gracia, cuando nos fué anunciada la Encarnación y la vida eterna de los cielos.

Sin embargo, la exégesis del Protoevangelio sigue en Epifanio otros rumbos que en Ireneo.

Tal vez también, partiendo desde otro testimonio patrístico posterior, dentro de este desarrollo doctrinal del sentido mariológico del Protoevangelio vamos a desembocar del mismo modo en aquel "padre de la dogmática católica" que fué el autor del *Adversus haereses*.

* * *

Como índice sintético de la doctrina patrística, en el término de la era de los Padres y en los comienzos de la Edad Media, Isidoro de Sevilla contiene una exégesis interesante para el estudio de la profecía del Protoevangelio.

Consignada en primer término la interpretación más común, alegóricomoral, añade otra, explícitamente aplicada a Cristo y María: la primera depende inmediatamente de San Agustín; la segunda, la más interesante para nosotros, se aduce, a manera de apéndice, como transmitida por ciertos autores innominados "Quidam". En efecto, el célebre texto isidoriano se introduce después de haber copiado o imitado otro pasaje de San Agustín [19], de este modo:

> Quidam autem, quod dictum est, *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, de virgine de qua Dominus natus est intellexerunt, eo quod illo tempore ex ea Dominus nasciturus, ad inimicum devincendum, et mortem cuius ille auctor erat destruendam, promittebatur. Nam et illud quod subiunctum est: *Ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius*, hoc de fructu ventris Mariae, qui est Christus, intellegunt: id est, tu eum supplantabis, ut moriatur. Ille autem, te victo, resurget, et caput tuum conteret, quod est mors. Sicut David dixerat ex persona Patris ad Filium: *Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem.* Aspidem dixit mortem, basiliscum peccatum, leonem Antichristum, draconem diabolum [20].

---

18 *Adv. haer.*, 3, 22, 4.

19 Cf. ARÉVALO, *S. Isidori Hispalensis episcopi Opera omnia*, 5, 175: *In Genesim*, c. 5, 6.

20 *In Genesim*, c. 5, 6-7.

Luego continúa imitando a San Agustín.

Drewniak aquilata el valor del testimonio; pero, al no poder averiguar quiénes son los autores a quienes en él se alude[21], parece que su autoridad queda algo en el aire, perdiendo de su eficacia. Dado su estilo de composición, puédese conjeturar que el Hispalense tenía delante su modelo: ¿cuál era éste?

Con razón descarta Drewniak como fuente isidoriana para este pasaje los nombres que Isidoro cita como inspiradores de su *Comentario al Génesis:* Orígenes, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Casiano, Victorino, Fulgencio y Gregorio; aun los que hacen mención explícita del texto Gen 3,15, de este grupo, no contienen la exposición isidoriana. ¿Será su compatriota Prudencio alguno de los aludidos en la partícula "Quidam"? No lo parece; Prudencio es estrictamente mariológico:

> ... ut *mulier*
> colla trilinguia calce terat:
> .....
> *Intemerata puella* parit.
> Hoc odium vetus illud erat...
> quod modo cernua *femineis*
> vipera proteritur pedibus[22].

Isidoro, por el contrario, es más explícitamente cristológico. A pesar de ser atraída su atención por la Virgen: "Quidam... de Virgine... intellexerunt", pero la razón y el centro de su interpretación es Cristo: "... eo quod illo tempore ex ea Dominus nasciturus, ad inimicum devincendum... promittebatur". Además, y principalmente, aun leyendo él con la Vulgata "Ipsa", la victoria sobre el enemigo se atribuye, por lo menos fundamentalmente, a Cristo: "... hoc de fructu Mariae, qui est Christus, intellegunt: id est: tu... ille autem, te victo, resurget, et caput tuum conteret". San Isidoro no parece, pues, depender en este caso de Prudencio.

Drewniak dirige su mirada al Anónimo autor de la carta *Ad amicum aegrotum;* tanto más, añade, que según una insinuación de dom Morin, en España es donde hay que buscar la patria del Anónimo mencionado[23]. La conjetura se confirmaría, según el mismo crítico, con cierto paralelismo en la concepción y construcción de la exégesis en ambos escritores. El detalle principal común sería el referir a Cristo la victoria del Protoevangelio, no obstante la lectura "Ipsa" en

---

21 Ob. cit., p. 80 s.

22 *Cath.* 3, 127 s.; 145 s.

23 En carta privada al autor; cf. ob. cit., p. 81 y 58. Pueden verse otras conjeturas en "Est. Eccles.", 18, 1944, 197-199.

el texto escriturístico que en ambos escritores se toma por base.

Por otra parte, sigo extractando al autor benedictino, el pensamiento de ver en la muerte de Cristo el ataque del enemigo, y en la resurrección de aquél el quebrantamiento de la cabeza de éste, especie, dice, enteramente nueva antes de San Isidoro, debe de ser concepción personal del Hispalense. Así, fuera de este último pormenor, que sería original, bien pudo el Doctor de la Bética aludir en la partícula "Quidam" también a Ireneo, Cipriano y León Magno, que contienen ya la interpretación cristológica[24].

San Isidoro no parece depender de la carta *Ad amicum aegrotum*. El razonamiento en ambos escritores es muy diverso: el rasgo característico de Isidoro al determinar la índole de la lucha en la alternativa de la muerte y la resurrección informa toda su exposición; y nada de esto hay en el Anónimo autor de la carta *Ad amicum aegrotum*.

Creo que en la crítica de Drewniak acerca de la dependencia de Isidoro no se ha reparado debidamente en los puntos de contacto que la exposición del Hispalense guarda con la de San Ireneo. Si no me engaño, del autor del *Adversus haereses*, y no del de la carta *Ad amicum aegrotum*, se desgajan, como síntesis sustancial, los concisos trazos de San Isidoro.

Quien observe detenidamente el estilo compendiador de San Isidoro ante sus fuentes, reconocerá el arte con que sabe extractar de extensos apartados de sus predecesores una síntesis breve y sustanciosa, libando lo más céntrico y significativo en una redacción personal y asimilada. En las *Sentencias*, por ejemplo, comparadas con sus fuentes, se hace sumamente sensible este rasgo de su estilo compilatorio[25].

El pasaje que estudiamos podría ofrecer otro ejemplo típico. San Isidoro ha sabido desgajar del contexto de San Ireneo la lucha prenunciada en el Protoevangelio entre el fruto de la Virgen y el enemigo; en una primera fase, de ataque de éste contra aquél, causándole la muerte; en la segunda fase, de quebrantamiento del adversario por la resurrección de Cristo, y victoria consiguiente sobre la muerte. Véase este paralelismo:

---

24 Ob. cit., p. 82.

25 Véanse varios ejemplos, bien estudiados, en P. J. MULLINS, *The spiritual life according to Saint Isidore of Seville*, Wáshington, 1940, p. 60-65.

IRENEO	ISIDORO
Quapropter inimicitiam posuit inter serpentem et mulierem et semen eius observantes invicem: illo quidem cui morderetur planta, et potente calcare caput inimici; altero vero mordente et occidente et interpediente ingressus hominis, quoadusque venit *semen praedestinatum calcare caput eius, quod fuit partus Mariae, de quo ait propheta: Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem;* significans quia *illud quod erigeretur et dilataretur adversus hominem peccatum,* et frigidum reddebat eum, *evacuaretur cum regnante morte;* et conculcaretur ab eo in novissimis temporibus insiliens humano generi *leo, hoc est, Antichristus; et draconem illum, serpentem vetustum,* alligans et subiciens potestati hominis, qui fuerat victus, ad calcandam omnem eius virtutem. *Victus autem erat Adam, ablata ab eo omni vita; et propter hoc, victo rursus inimico, recepit vitam Adam; novissima autem inimica evacuatur mors,* quae primum possederat hominem. Quapropter, liberato homine, *fiet quod scriptum est: Absorpta est mors in victoria. Ubi est mors victoria tua? Ubi est, mors aculeus tuus?* Quod non poterit iuste dici, si non ille liberatus fuerit, cui primum dominata est mors. Illius enim salus, evacuatio est mortis. *Domino igitur vivificante hominem,* id est Adam, evacuata est et mors [26].	Quidam autem quod dictum est, *Inimicitias ponam inter te et mulierem,* de Virgine de qua Dominus natus est intellexerunt, eo quod illo tempore ex ea Dominus nasciturus, ad inimicum devincendum, et *mortem* cuius ille auctor erat *destruendam,* promittebatur. Nam et *illud,* quod *subiunctum* est: *Ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius, hoc de fructu ventris Mariae qui est Christus,* intellegunt; id est, *tu eum supplantabis, ut moriatur. Ille autem, te victo, resurget, et caput tuum conteret, quod est mors. Sicut David dixerat* ex persona Patris ad Filium: *Super aspidem et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem et draconem. Aspidem dixit mortem, basiliscum peccatum, leonem Anticristum, draconem* diabolum.

He subrayado los términos y conceptos relacionados entre sí. La dependencia de Isidoro respecto de Ireneo parece cierta; también en San Ireneo la lucha entre la mujer y su generación, de una parte, y la serpiente y su generación, de otra, se concreta en la lucha entre el pecado y la muerte, de una parte, y Cristo y su vida, de la otra. Nótense los parale-

---

[26] *Adv. haer.*, 3, 23, 7.

lismos: *Semen praedestinatum calcare caput eius, quod fuit partus Mariae* (Ireneo), y *Illud... Ipsa conteret... hoc de fructu ventris Mariae* (Isidoro). La misma alternativa, de vencimiento primero, por la muerte, y victoria posterior definitiva, por la resurrección.

Sin embargo en Ireneo no está, como en Isidoro, explícitamente relacionada esta alternativa de la lucha entre la muerte y la vida, con Cristo, sino con el hombre, restaurado por Cristo. Isidoro parece haberla desarrollado, viéndola implícitamente contenida en la recirculación de Ireneo y en la aplicación de los textos de San Pablo [27].

En Ireneo está como base la doctrina de la recapitulación [28], de la cual no habla explícitamente Isidoro. Este consigna solamente, en brevísima síntesis, el resultado de aquella economía. En cambio el Hispalense señala explícitamente a María en la mujer la lucha "inter te et mulierem" = "de virgine de qua..."; cosa que no aparece en Ireneo. En este último aparece María solamente en caso más indirecto: "quod fuit partus Mariae, de quo..."; lo mismo en otros pasajes, que pueden verse en Drewniak [29]. El paralelismo o contraste Eva-María se halla en otros enunciados. En los tres de Ireneo relacionados con Gen 3, 15 se expresa así: "partus Mariae", "de muliere factus homo", "qui ex muliere virgine habebat nasci secundum similitudinem Adam". Pero también la virginidad está entendida en el Protoevangelio según San Ireneo, como lo ha hecho ver Drewniak [30].

La interpretación alegórica del Salmo 90, 13, como confirmación escriturística del acto de quebrantar la cabeza de la serpiente de parte del linaje prenunciado de María, es idéntica en ambos escritores, con la identificación expresa en San Isidoro "aspidem dixit mortem, basiliscum peccatum, leonem Anticristum, draconem diabolum"; que responde al "leo, hoc est Anticristus; et draconem illum, serpentem vetustum", de Ireneo, y al concepto de muerte y pecado que el Hispalense ve en la cita del Salmo "Super aspidem et basiliscum ambulabis".

---

27 Drewniak, ob. cit., p. 82, dice que esta interpretación no se halla antes de San Isidoro.

28 Sobre otros aspectos allegados a este punto, en San Ireneo, véase: A. D'Ales, *La doctrine de la Récapitulation en Saint Irénée*, en "Rech. de sc. relig.", 6, 1916, 185-211; J. Lebon, *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale*, en "Rech. de Théol. anc. et médiév.", 2, 1930, p. 129-159; P. Galtier, *La Vierge qui nous régénère*, en "Rech. de sc. relig.", 5, 1914, 136-145.

29 Ob. cit., p. 15-19.

30 Ob. cit., p. 18-19.

Esta sección, pues, es en San Isidoro un como bloque intercalado en una imitación agustiniana, que desarrolla en aquel contexto de su Comentario al Génesis; pero su contenido se toma de Ireneo.

No creo haya de repararse en la dificultad de que Isidoro haga uso del texto de la Vulgata para el Protoevangelio, siendo así que en su modelo veía utilizado otra versión distinta. Es uso frecuente en el Hispalense este proceder de utilizar la Vulgata, aun omitiendo expresamente el otro texto escriturístico, que tal vez halla en las fuentes por él explotadas. Véase este ejemplo, entre mil, de la misma obra *Quaest. in V. T.*, en que, copiando a San Agustín, sustituye el texto de la Vulgata al que contenía el Doctor de Hipona:

AGUSTÍN	ISIDORO
Gemens et tremens eris in terra. Nunc ecce quis non videat, quis non agnoscat in tota terra, quacunque dispersus est ille populus, quomodo gemat moerore amissi regni, et tremat timore sub innumerabilibus p o p u l i s christianis? [31].	*Vagus et profugus eris;* sive, ut in Septuaginta scriptum est, *gemens et tremens eris super terram.* Nunc ecce quis non videat, quis non agnoscat in tota terra, quacunque dispersus est ille populus, *quomodo sit vagus in gentibus, et profugus a Jerusalem?*, quomodo gemat moerore amissi regni, et tremat tremore sub innumerabilibus populis christianis? [32].

Contra lo que afirma Drewniak [33], parece cierto que San Isidoro indica, por lo menos genéricamente, la índole de las enemistades entre María y la serpiente: "Inimicitias ponam... de virgine de qua Dominus... *eo quod*... ex ea Dominus nasciturus... *Nam* et illud... Ipsa conteret... hoc de fructu ventris..." María, por ser madre, participa, según San Isidoro, en la victoria de Cristo y en las enemistades pronunciadas.

Es difícil no ver en el término "Ipsa", tal cual lo centra Isidoro, en ese contexto continuado, incluída en alguna manera a la Virgen, que desde el principio se señala como objetivo de las enemistades del maligno. Se concede que María es la antagonista de las enemistades; pero por el mismo caso hay que conceder también que en la continuación del contexto, al dar el Hispalense la explicación y realización de aquellas mismas enemistades, en la segunda parte de la sección, prosigue también señalando a María con el término

31 *Contra Faustum Manichaeum*, 12, 12.
32 *Quaestiones in Genesim*, 6, 12.
33 Ob. cit., p. 87.

"Ipsa". Tanto más, que la partícula causal con que se introduce esta explicación, "Nam", viene a reafirmar el mismo sentido y punto de vista del exégeta, tomado desde el principio. Victoria de María, que, vuelvo a repetir, se debe radicalmente al fruto de su vientre. Es lo que explícitamente expresará más tarde Ruperto de Deutz, en una redacción que es eco de la isidoriana [34].

Por el testimonio de Isidoro, verificada su fuente, llegamos al conocimiento de otro autor, no ya anónimo e inverificable, sino de la autoridad y peso de un Ireneo de Lyón: Isidoro vió en él lo que en forma más concisa, y acaso más clara y diáfana, condensa en su Comentario. Puede contarse el nombre del autor del *Adversus haereses* entre los Padres que han visto en María a la mujer antagonista del maligno en el vaticinio del Protoevangelio. Antagonismo que se debe primariamente al fruto de su vientre, pero que refluye y redunda en ella, gracias a su maternidad.

Concepción teológica que se veía ya preludiada en San Justino, porque no otra es al fin la afirmación de este último, vanamente calificada por Drewniak de "zu allgemein" [35]: "De María virgen nació aquel... por quien Dios destruyó a la serpiente" [36].

Muchas vías de la tradición nos llevan como a su arranque, o por lo menos como a su encrucijada principal de la doctrina apostólica, a San Ireneo de Lyón. También en el presente caso el padre de la Teología ha dejado su huella luminosa, cabalmente en los testimonios más significativos de la interpretación mariológica del Protoevangelio: San Epifanio, el anónimo autor de la carta *Ad amicum aegrotum*, y San Isidoro de Sevilla [37].

José Madoz, S. I.

Facultad de Teología (Oña).

---

34 *Cf.* Drewniak, ob. cit., p. 94.

35 Ob. cit., p. 15.

36 *Dial.* 100.

37 A título de curiosidad noto que la exégesis del Protoevangelio sobre la virginidad de María, que exponen Epifanio y el Anónimo, se transcribe en la *Carta a Elipando*, de Heterio y Beato, con redacción inspirada en la carta *Ad amicum aegrotum*: "*Et postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur Dominus, vocatum est nomen eius Iesus: quod vocatum est ab angelo priusquam in utero conciperetur.* Si requiramus consuetudinem mulierum, de nulla dictum est: In utero concepit, quia extrinsecus a viris acceperunt. Si requiramus Scripturas, tunc promissa est ista conceptio, quando serpenti dictum est in paradiso: *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen eius.* Et recte cognoscimus quia mulieres semina non habent, nec sine virili semine concipere possunt. Semen ergo mulieris Verbum carne factum est, qui

non de terra, sed de excelsis est, sicut ipse Iesus ait: *Ego de supernis sum, vos de inferioribus estis.* Et Paulus Apostolus ait: *Primus homo de terra terrenus; secundus homo de caelo caelestis.*

"*Et postquam impleti sunt dies purgationis eius secundum legem Moysi, tulerunt eum in Ierusalem, ut sisterent eum Domino, sicut scriptum est in lege Domini: Quia omne masculinum adaperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur.* Requiramus quis masculus vulvam matris aperuit. Nam si recta tractamus, omnes mulieres, quae primos filios masculos habuerunt, viri eius aperiunt vulvam, quae sola in utero concepit (sic: parece corrompido el texto)".

El Motu Proprio "Crebrae allatae sunt" de disciplina Sacramenti Matrimonii pro Ecclesia Orientali[1]

En el número de *Acta Apostolicae Sedis* correspondiente al 12 de marzo de este año 1949 apareció, con agradable sorpresa para cuantos se interesan por las cuestiones orientales, un *Motu Proprio* de Su Santidad Pío XII. "Crebrae allatae sunt" son las significativas palabras con que comienza el Motu Proprio por medio del cual el Papa promulgaba una parte del Derecho canónico oriental ya codificado, a saber, todos los cánones relativos al Matrimonio, y que son, como viene a decir el mismo Santo Padre, el anuncio de otros más abundantes frutos, que esperamos no tardarán mucho tiempo en llegar a plena madurez.

Con esta ocasión nos permitimos redactar algunas cuartillas para dar a los lectores de Estudios Eclesiásticos una breve noticia de este documento, cuya importancia no sólo en la historia del Derecho canónico en general, y en particular en la del Derecho canónico oriental, sino aun en la historia de las Iglesias hermanas del Oriente, es a todas luces evidente. Porque una codificación, que esto es en realidad el Motu Proprio que va a ocupar por unos momentos nuestra atención, no significa solamente el trabajo de unos pocos o muchos hombres que han pasado largas horas y tal vez largos años hurgando en los archivos, desojándose en la lectura de los manuscritos y de viejos documentos cubiertos de polvo y quizás medio destruídos, para después ofrecer una trabajada síntesis jurídica que responda a la realidad de la vida y a las exigencias del tiempo. Una codificación es algo más que eso.

1 Acta Apostolicae Sedis XLI (1949), p. 89-119.

Es, por así decir, un infundir un nuevo aliento de vida en la disciplina eclesiástica; es darle una nueva y más fuerte eficacia; es un robustecimiento de toda la vida de la Iglesia, la cual, aunque fundada sobre la roca de Pedro y asistida por el Espíritu Santo, y tal vez precisamente por esto, siente siempre la necesidad de poseer una legislación tal que la ponga en condiciones de hacer llegar hasta el último miembro de esta sociedad sobrenatural el impulso y el influjo de la vida divina, de que es ella portadora. Porque a esto, al fin y al cabo, tienden todas las leyes de la Iglesia. No son meras coartaciones; no son simples limitaciones de la libertad humana. Aun aquellas que, como las leyes penales, podrían más fácilmente presentarse como tales, tienen siempre como fin último, y aun podríamos decir próximo, el bien espiritual de las almas, que es el único objetivo perseguido por la Iglesia en su actividad legislativa, no de otro modo que en su obra doctrinal, misional o apostólica.

Todos están de acuerdo en exaltar la grande importancia que ha tenido la codificación del Derecho canónico latino, y cuánto ha contribuído al progreso de los estudios jurídicos, y sobre todo a la renovación e incremento de la vida eclesiástica en todas partes. A esto mismo se debe en gran parte que la necesidad que se sentía de una semejante obra para la Iglesia oriental fuese más vivamente sentida. Porque una verdadera y real codificación del Derecho canónico oriental tal vez nunca en los tiempos modernos había sido intentada. El que más, se había contentado con coleccionar un número mayor o menor de documentos relativos al Oriente. Y en este aspecto son varias las colecciones que vieron la luz pública durante el siglo pasado[2]. Pero todas esas colecciones resultaban necesariamente incompletas e insuficientes, y todas adolecían del defecto de recoger casi exclusivamente documentos, leyes o instrucciones emanadas inmediatamente de la Santa Sede, descuidando casi por completo aquellas leyes normas y costumbres que, nacidas en el mismo Oriente, constituían la parte más importante de la disciplina de las diversas Iglesias orientales.

Pío IX, al instituir en 1862 dentro de la Propaganda Fide una Congregación particular para los asuntos orientales, miraba ya sin duda a una posible codificación del Derecho eclesiástico oriental. "Volumus tamen—dice el Papa—, ut in eadem Congregatione hisce nostris Litteris constituta existat

---

[2] Pueden verse algunas de estas colecciones indicadas en *Codificazione Canonica Orientale-Fonti*. Fascicolo I (1930). Parte 1.ª, p. IV-VI, y en el Fascicolo VIII (1932), p. 20-28.

Cardinalis Ponens, a Nobis et a Nostris successoribus stabili modo semper eligendus, qui munere fungatur sedulo dirigendi studia, quae necessaria sunt ad colligendos Ecclesiae Orientalis canones et ad examinandos, ubi opus fuerit, omnes orientales libros cuiusque generis sint, sive huiusmodi libri respiciant Sacrorum Bibliorum versiones, sive catechesim, sive disciplinam" [3].

Mientras tanto, y a partir de fines del siglo XVIII, en casi todas las Iglesias del Oriente, que veían por propios ojos la necesidad de alguna especie de codificación, fueron celebrados sínodos y concilios, en los cuales cada una de ellas había ido fijando y determinando, por lo menos en algunos puntos más importantes, su propia legislación eclesiástica [4].

No era esto, sin embargo, suficiente. No sólo porque algunas de estas Iglesias, por una razón u otra, no habían podido tener su concilio, sino también por la sencilla razón de que estos concilios, si bien venían a llenar una exigencia, y por tanto eran de grande utilidad para su respectiva Iglesia, tenían el defecto, si así lo podemos llamar, de no mirar más que al grupo particular de su propio rito; y aunque el influjo latino, que en algunos de dichos concilios particularmente se manifiesta, ha atenuado un poco ese inconveniente, no podían sin embargo, ofrecer lo que se requería, a saber: una ley de tipo universal que, dejando a salvo en lo conveniente los usos y las costumbres propias de cada rito, diese unidad, uniformidad y fuerza a la disciplina de todo el Oriente, para conseguir de este modo lo que se pretende en una codificación. Tampoco era eso suficiente, por otra razón. Es evidente que

---

3 *Codificazione Canonica Orientale-Fonti*. Fascicolo I, p. VI.

4 El Concilio alejandrino, celebrado en el Cairo en 1898, para los coptos; el concilio nacional del Líbano, celebrado en 1736, para los maronitas; el de Sharfe, de 1888, para los sirios; el Concilio nacional de Roma, en 1911, para los armenios; para los melquitas, el de Aïn-Traz, de 1835, que es el único de los muchos sínodos melquitas celebrados en estos últimos tiempos que ha obtenido la aprobación de Roma; los rumenos cuentan con tres Concilios provinciales, el de 1872, el de 1882 y el de 1900, y los rutenos con dos, el de Zamoscia, de 1720, y el de Leópoli, celebrado en 1891. Los caldeos celebraron su sínodo en 1853, pero por diversas razones no fué aprobado por Roma. Entre otras instrucciones y decretos que en estos últimos tiempos la Santa Sede ha dado a los orientales, mencionaremos solamente las siguientes: *Decretum de spirituali administratione ordinariatuum greco-ruthenorum in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis* (AAS, XXI (1929) 152-159). *Decretum de administratione ordinariatus graeco-rutheni in regione canadensi* (AAS, XXII (1930) 346-354). *Instructio ad conficiendos processus super matrimonio rato et non consummato* (AAS XXVII (1935) 333-340). *Decretum de spirituali administratione ordinariatuum graeco-ruthenorum in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis* (AAS, XXXIII (1941) 27-28).

una nimia variedad y diversidad de disciplina, en nuestros tiempos especialmente, no puede menos de tener graves inconvenientes; pero en Oriente, donde con tanta frecuencia se encuentran en una misma región y en una misma ciudad fieles de los diversos ritos, esos inconvenientes necesariamente debían multiplicarse y no siempre para bien de las almas.

Pero al llegar a este punto podemos preguntarnos: ¿atendido el número de ritos orientales, y, por consiguiente, de disciplinas orientales; vista la gran variedad de leyes, de usos y de costumbres provenientes de tan diversas fuentes; considerando que una codificación oriental para ser tal y para poder conseguir su objetivo debía representar, no sólo por razón de la materia o contenido, sino además y principalmente por razón de su espíritu, una disciplina que fuera en realidad propia del Oriente; una tal codificación era posible? No es menester haber tenido mucho contacto con el Derecho y la Historia orientales para convencerse de que, aun supuesta la posibilidad de una codificación que respondiese a las exigencias indicadas, se trataba de una empresa en cuya realización se había de tropezar con un cúmulo de tantas dificultades y de tanto peso, particularmente cuando a ellas se juntaba el factor psicológico, que hubieran bastado para hacer retroceder al espíritu más optimista. Sin embargo, y a pesar de todas las dificultades, fué el intrépido Pío XI quien, confiado sobre todo en el favor divino, y cediendo a las instantes súplicas de los Obispos del Oriente, que pedían se hiciera para aquella Iglesia lo que había sido llevado felizmente a cabo con grande provecho de la latina, puso manos a la obra, y en 1929 constituyó con este fin una Comisión cardenalicia, a cuyo frente puso al ya experimentado en esta clase de trabajos Cardenal Gasparri, y bajo cuya dirección debían trabajar otras dos Comisiones particulares, la una para recoger y coleccionar las fuentes de los diversos Derechos, y la otra, compuesta de miembros en su mayoría orientales, para el trabajo de inmediata preparación de la codificación [5].

Y Pío XII, después de haber recibido con paternal afecto esta herencia de su inmortal predecesor, no ha dejado en estos diez años de su pontificado de alentar e impulsar constantemente esta obra, hasta haber podido gustar los primeros frutos, y con el gozo de poder anunciar a toda la cristiandad que "codificatio legum Ecclesiae Orientalis haud multum abest, ut absolvatur".

---

[5] Cod. Can. Or., I, p. VII-IX; AAS, XXI (1929) 669; XXVII (1935) 306-308.

Magnífica obra, que no solamente será siempre el más rotundo mentís a la propaganda hipócrita de preferencias en el corazón del Vicario de Cristo, con detrimento de una parte de la Iglesia, sino que será fuente de nueva vida y un vínculo de más íntima y fuerte unión de todas las Iglesias del Oriente con el supremo Pastor de toda la grey de Cristo.

Más de uno, sin duda, al leer el Motu Proprio de que estamos hablando se habrá formulado más o menos explícitamente la pregunta: ¿por qué ha sido publicada una parte solamente de lo codificado? ¿Por qué no ha sido publicado todo el código a la vez, como se hizo con el latino? Preguntas éstas muy legítimas, y a las cuales ha querido contestar el mismo legislador desde el principio de su M. P.; más, el mismo exordio del M. P. es la respuesta a estas preguntas. Publicar ahora y de una vez todo el Código no era posible, por la sencilla razón de que aun no está terminado, según nos dice el Papa en las palabras que acabamos de referir. Por otra parte, las circunstancias por las que al presente atraviesan algunas de las Iglesias de Oriente son tales, que ha parecido no convenir demorar por más tiempo la publicación de alguna parte por lo menos de lo que ya ha sido codificado. Y esto suplicaban instantemente los Pastores que tienen el cuidado inmediato del rebaño oriental, con la esperanza de que sólo así podría el Supremo Pastor prevenir males que de otro modo sería difícil evitar. "Crebrae allatae sunt Nobis—dice el Papa al encabezar el M. P.—, praesertim postremis hisce annis, tum a Legatis Nostris tum a sacrorum Antistitibus Orientalis Ecclesiae supplicationes, per quas rogabamur, ut, instantibus votis annuentes, dum codificatio legum Ecclesiae Orientalis haud multum abest, ut absolvatur, earumdem legum singularia quaedam capita, magni quidem momenti, nulla interposita mora promulgaremus, ut gravibus et perniciosis rerum adiunctis, in quibus nonnullae Christi ovilis partes orientali ritu utentes versarentur, efficaci praesidio obviam iremus."

¿Cuáles son estos males que se temen?, ¿qué Iglesias principalmente se sienten amenazadas? Es sabido, aunque tal vez para no pocos de los occidentales será una novedad, que las confesiones religiosas, sean o no católicas, existentes en territorio musulmán, en virtud de un principio de libertad religiosa proclamado y admitido por los gobiernos musulmanes, gozan de ciertos privilegios, concedidos bajo determinadas condiciones por el Estado a los Obispos y jefes de dichas confesiones. Estos privilegios pueden reducirse a la facultad (hablamos ya de los católicos) que el Patriarca y los Obispos tienen de conocer y juzgar en su tribunal todas las cuestiones del estado

personal tocantes a los fieles de su comunidad, ya sea que se trate de cuestiones meramente religiosas, como es el matrimonio, su disolución, etc., ya sean cuestiones civiles pero relacionadas con alguna de las de orden puramente religioso, como sería la causa de la devolución de la herencia, la cuestión de los alimentos en caso de disolución del matrimonio, etcétera[6]. Los Obispos, por tanto, en orden al régimen de los fieles de su comunidad participan del poder civil, y las sentencias emanadas por estos tribunales episcopales no sólo tienen fuerza en el fuero de la Iglesia, sino que también deben ser reconocidas en el fuero civil y por los funcionarios del Estado, los cuales están obligados a ejecutarlas, si fuera menester, dentro de los límites de su competencia[7].

Para la concesión de esas facultades, que no siempre son concedidas con la misma amplitud a todos, el Estado suele exigir de cada confesión religiosa o Iglesia la presentación previa de un Reglamento o Código disciplinar, conforme al cual son concedidas a los Obispos las dichas facultades de orden civil[8]. Y, según parece, urgía actualmente que aquellos Obispos católicos cuyas comunidades residen en naciones de gobierno musulmán pudiesen presentar a los respectivos gobiernos, a fin de no perder los mencionados privilegios, una parte por lo menos de las leyes que tocan al estatuto personal. Y ésta parece ser la razón del presente M. P. y de la preferencia dada a los cánones matrimoniales.

Ya hemos dicho que una de las más grandes dificultades que en esta codificación ha habido que superar ha sido la diversidad de disciplinas existentes en las Iglesias orientales. Insistiendo un poco más en ello, y para formarnos una imagen de esta diversidad, bastará añadir que, además del fondo común a todas las Iglesias y que procedía de los grandes con-

---

6 Un elenco de las causas que suelen tratarse en estos tribunales eclesiástico-civiles puede verse en *Synodus Alexandrina Coptorum*, p. 215-217.

7 Sobre el origen, ventajas e inconvenientes de este privilegio, y sobre si en la práctica ha sido siempre respetado, puede verse, entre otros, a C. KARALEVSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites*, vol. III (1911), p. 488-519. Algo también sobre esto puede verse en Cod. Can. Or., vol. VIII, p. 69, 114-116, 127, 306-309, 350 s. Más amplia bibliografía sobre esta materia puede encontrarse en C. Karalevsky, o. c.

8 Véase como modelo la "Mémoire sur le Statut personnel des chrétiens, en Syrie et au Liban, présenté par le Patriarcat maronite au Haut Commissaire de la République Française en 1926", en Cod. Can. Or., volumen VIII, p. 350 s. A este privilegio corresponde en el Sínodo Alejandrino de los coptos el Capítulo "De Constitutione Tribunalis ecclesiastici et de processus iudicialis definitione".

cilios antiguos, cada una de las diversas Iglesias puede presentar un vastísimo caudal de legislación propia que se ha ido formando a través de los siglos, y que en cada Iglesia, gracias a la autonomía que a ellas proporcionaba la organización patriarcal y a la grande importancia que en la formación de la disciplina ha tenido la costumbre, ofrece características propias muy acentuadas.

La Iglesia oriental comprende los pueblos eslavos; pero además también los pueblos y naciones asiáticas (sirios. armenios, caldeos, melquitas, etc.) y aun algunos del Africa, como son los coptos y los etíopes. Una mayor diversidad de pueblos, de lengua, de color dentro de una misma comunidad no será fácil encontrarla. Pero mucho más importante que estas diferencias de color y de lengua es la grande diferencia de cultura, de espíritu, de mentalidad, que distingue un pueblo del otro entre los que forman la Iglesia oriental. ¿Quién puede comparar el modo de ser y de pensar de un eslavo, por ejemplo, con el de un caldeo o de un copto? Añádase a esto la tenacidad con que los pueblos orientales han permanecido y permanecen fieles a las costumbres y a los usos que se han ido formando en cada uno de ellos; usos y costumbres que, aunque en muchos casos tienen una fundamental semejanza, se presentan, sin embargo, casi siempre revestidas de las diferencias locales, debidas, además de otros factores comunes, al hecho de haber permanecido estos pueblos por siglos enteros encerrados dentro de sus propios límites.

Y esta diversidad era menester superarla si se quería eficazmente remediar los inconvenientes que de ella en nuestros tiempos se seguían o podrían seguir. En otros tiempos más pacíficos, cuando los pueblos vivían una vida tranquila dentro de sus fronteras; cuando la comunicación con el exterior era rara y difícil, una disciplina propia y peculiar para cada una de las naciones y ritos no ofrecía inconvenientes de especial monta. Mas en los nuestros, de tanto movimiento y en que los viajes son cada vez más fáciles y la emigración, voluntaria o involuntaria, de los pueblos ha tomado un ritmo tan extraordinario, no es ya posible, sin graves inconvenientes, conservar esas diferencias disciplinares, que en más de un caso será, por tanto, necesario sacrificar en aras del bien de las almas.

Uno de esos casos es en lo tocante al matrimonio. Nadie dejará de ver, teniendo en cuenta que esta clase de leyes son personales, cuán serios inconvenientes para la licitud y especialmente para la validez del matrimonio se seguirían en la mezcla de ritos, que las facilidades de comunicación inter-

nacional hoy día casi necesariamente imponen; de la diversidad de la legislación, por ejemplo, en materia de impedimentos; de la forma matrimonial, etc.

A fin de evitar estos inconvenientes, la Comisión cardenalicia para la codificación ya desde un principio se planteó la cuestión, sobre si sería posible y oportuno establecer unas mismas normas para todas las diversas comunidades cristianas de la Iglesia oriental. Y sobre este punto fué requerido el parecer de los Obispos orientales, a cuyo examen sometió la cuestión el Cardenal Gasparri en carta del 15 de septiembre de 1930. Las respuestas, por lo que se infiere de las palabras del Motu Proprio, fueron en su mayoría favorables a esta unificación de la disciplina matrimonial, y a conseguirla fueron encaminados los trabajos de los Consultores, los cuales, después de haber ponderado bien los pro y los contra, las dificultades y las ventajas, nos han ofrecido los cánones matrimoniales que el Sumo Pontífice, con su autoridad apostólica se ha dignado aprobar y confirmar, mandando además que ellos solos constituyan de hoy en adelante y para todos los fieles orientales la norma canónica en esta materia, en cualquier parte del mundo ellos se encuentren, y aunque estén sujetos a un Ordinario de rito diverso del suyo. "Nos autem per Apostolicas has Litteras motu proprio datas, dice el Papa al final del presente M. P., supra recensitos canones propulgamus eisdemque vim legis christifidelibus Ecclesiae Orientalis tribuimus, ubique terrarum hi sunt et tametsi Praelato diversi ritus sunt subiecti". Mientras, pues, los presentes cánones alcanzan a todos los fieles de rito oriental, cualquiera que sea este rito y aunque vivan entre latinos y en territorio latino, por ejemplo, en España, son solamente para ellos y no afectan a los de rito latino, para los cuales sigue en su vigor el Código latino, conforme al cual deben ellos regular sus actos matrimoniales.

¿Desde cuándo y a partir de qué fecha los católicos orientales deberán en orden a sus matrimonios atender a la nueva legislación? Es norma general fijada en el canon 9 del Código latino que las leyes pontificias entren en vigor pasados los tres meses a contar de la fecha de publicación del *Acta Apostolicae Sedis;* en algunos casos puede, con todo, fallar esta norma. El Código latino comenzó a regir después de una vacación de un año, poco más o menos. En el presente caso Su Santidad ha estimado que para el fin que se pretende en la vacación de la ley era suficiente un espacio de tiempo mucho más reducido, y ha mandado que el Motu Proprio entre en vigor el día 2 de mayo de este año, es decir, poco más de dos

meses después de la firma del documento y poco menos de dos meses después de la publicación en el *Acta A. Sedis;* día en que la Iglesia celebra la fiesta del insigne Doctor y Pontífice oriental San Atanasio.

Consecuencia lógica y necesaria de esto es la cesación y abrogación del Derecho matrimonial hasta ahora vigente para los orientales, ya sea general, ya particular, cualquiera que haya sido su origen y de cualquier modo haya sido aprobado. El derecho particular de cada Iglesia en tanto subsistirá en cuanto y en la medida que en cada caso particular hubiere concedido el legislador en el Motu Proprio que nos está ocupando. Por ejemplo: el Concilio Nacional armenio celebrado en Roma el año 1911, y aprobado por el Papa Pío X, en el título III, capítulo 10, § 2.°, núm. 575, dice: "Apud nos iam a saeculis invaluit, ut valida habeantur et sint matrimonia quae coram sacerdote, non necessario parocho, contrahuntur"; esta costumbre, secular y solemnemente confirmada en este documento, por ser contraria al canon 85, § 1.° del M. P., a partir del 2 de mayo de 1949 perderá toda su fuerza, y los armenios deberán contraer el matrimonio necesariamente delante del párroco o del Ordinario del lugar, en conformidad con el mencionado canon y los restantes que tratan de la forma matrimonial. En cambio, si en algún derecho particular era exigido aun para el párroco el permiso previo del Ordinario del lugar para la lícita asistencia al matrimonio, este derecho queda en pie, y continuará siendo necesario el mencionado previo permiso en fuerza del canon 88, § 2.°; como también es admitida, y puede por tanto seguir subsistiendo, la costumbre ya existente de celebrar el matrimonio delante del párroco de la esposa, más bien que delante del del esposo, como por regla general hay que hacerlo (can. 88, § 3.°).

Después de haber hablado hasta aquí de lo que podríamos llamar el marco del M. P., es ya tiempo de pasar a la consideración del fondo encuadrado dentro del marco. Ciento treinta y un cánones, distribudos en 12 capítulos, es lo que forma este fondo, y creemos que será del gusto de nuestros lectores si hacemos aquí, no una exposición detallada de todos y de cada uno de los cánones, sino sencillamente un rápido y superficial recorrido, para de paso y a medida que las ocasiones darán pie para ello hacer algunas observaciones sobre alguno que otro punto más importante, ya con relación al Derecho anterior oriental, ya también, si así lo creemos oportuno, con

relación al Derecho latino. Mas antes nos sea permitido avanzar una sencilla observación.

Es posible que más de uno de los que han leído los cánones del M. P. y los han comparado con los del Código latino hayan terminado su lectura con un concepto menos favorable del valor intrínseco de esta parte de la codificación, y que tal vez con cierta desilusión, al comprobar los muchos puntos de semejanza entre las dos series de cánones, haya exclamado: "¡Tanto trabajo y tantos años para eso!". No negamos que puede hacerse esta comparación; más aún, debe hacerse, porque ella contribuirá sin duda a un mejor conocimiento de ambos Derechos. Pero querer juzgar y apreciar el valor de la codificación oriental, al menos de esta pequeña parte que conocemos, por la sola comparación con los cánones del Código latino, lo creemos sinceramente equivocado, porque un juicio exacto de los nuevos cánones orientales solamente lo podrá dar quien los mire, no a través de los latinos, sino a través y a la luz del Derecho oriental que estos cánones vienen a sustituir y de toda la historia de los pueblos del Oriente. Sólo así será posible ver, no sólo el ímprobo trabajo que ellos suponen, sino además y principalmente la prudencia y el tacto del legislador, el estudio y la ponderación que han sido menester para, después de haber superado las muchas diferencias de que antes hemos hablado, ofrecer a la Iglesia oriental un código materialmente y sobre todo espiritualmente de verdad oriental.

Parte preliminar (c. 1-8) [9].—Esta parte preliminar consta de tres partes: en la primera se enuncian algunas verdades dogmáticas, por ejemplo, la sacramentalidad del matrimonio, sus fines y propiedades (c. 1-2); en la segunda son premitidas algunas definiciones que deberán ser tenidas en cuenta durante todo el estudio de los cánones siguientes (c. 4), y, por fin, la tercera, que trata de los esponsales (c. 6-8). Pasando en silencio sobre la primera parte, de la segunda sólo diremos dos palabras sobre la definición del matrimonio putativo (c. 4, § 4.°). Una sencilla comparación de este canon con el latino 1.015, § 4.°, hará ver la diferencia que va del uno al otro. El

---

9 Brevemente exponen la doctrina canónica del matrimonio según el Derecho precedente: DAUVILLIER-LE CLERCQ, *Le Mariage en Droit canonique oriental*, París (1936), y HERMAN, AE., *Conspectus iuris canonici orientalis*, Liber II, *De Sacramentis* (ciclostilado), Pontificio Instituto Oriental-Roma.

canon 1.015 dice: "Matrimonium invalidum dicitur putativum, si in bona fide ab una saltem parte celebratum fuerit, donec utraque pars de eiusdem nullitate certa evadat". El canon 4 oriental, en cambio, añade un pequeño pormenor: "Matrimonium invalidum dicitur putativum, si in bona fide ab una saltem parte celebratum fuerit *coram Ecclesia*, donec utraque pars de eiusdem nullitate certa evadat". La diferencia de redacción está en las palabras que hemos subrayado y que dan al matrimonio putativo un significado mucho más restringido del que parece tener en el Código latino [10]. Un matrimonio oriental, por consiguiente, contraído clandestinamente, ya no podrá ser considerado como putativo, aunque una de las dos partes o las dos hayan obrado de este modo en buena fe; será sencillamente un matrimonio atentado y nada más. Al cual, por tanto, no podrá ser aplicado, por ejemplo, el canon 3, según el cual "matrimonium gaudet favore iuris"; ni el 103, "Legitimi sunt filii concepti aut nati ex matrimonio valido vel putativo"; ni el 105, "Per subsequens parentum matrimonium sive verum sive putativum... legitima efficitur proles".

En lo tocante a los esponsales podemos señalar algunas innovaciones. Dos momentos podemos distinguir en ellos: su forma o modo de hacer los esponsales y los efectos de los mismos. En ambos aspectos se ha puesto fin a una notable variedad disciplinar que venía ya de muy antiguo. Cuanto a la forma, según el mencionado canon 6, los esponsales serán valederos solamente si son celebrados delante del Ordinario del lugar o del párroco competentes para asistir válidamente al matrimonio, o de un sacerdote delegado por alguno de los dos. Será suficiente, en cambio, que estos esponsales se concluyan oralmente, sin que sea ya necesario redactarlos por escrito, con las correspondientes firmas, como lo era en varias Iglesias, por ejemplo, entre los rutenos de Galizia, Canadá, EE. UU., América latina (en virtud del decreto "Ne temere"), y desde el siglo pasado, en fuerza de un decreto patriarcal, los maronitas [11]. En otras Iglesias solía distinguirse entre los esponsales solemnes o concluídos delante de un sacerdote competente, y los esponsales verificados en forma más bien privada y sin intervención de la Iglesia. Pero en uno y otro

---

10 Cf. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, vol. II (1934) n. 277. Compuesto ya nuestro artículo, ha sido hecha pública una declaración auténtica, por la que el c. 1015, 4.º del CIC es equiparado al c. 4, 4.º oriental. Lo que decimos en el texto referente a la diferencia entre los dos cánones, no tiene ya, por consiguiente, razón de ser. Cf. AAS., XXXXI (1949) 158.

11 DAUVILLIER-LE CLERCQ, *Le Mariage en Droit canonique oriental* (1936) p. 68.

caso bastaba una promesa verbal, y todos estaban de acuerdo en conceder a los primeros todos los efectos, los naturales y los canónicos, mientras en algunas disciplinas también a los privados eran reconocidos los efectos canónicos. Ahora, en cambio, solos los solemnemente concluídos gozarán del favor del Derecho, mientras los esponsales desprovistos de las solemnidades y de los requisitos legales señalados en el canon 6 quedan privados de toda fuerza "in utroque foro".

Por lo que se refiere a los efectos de los esponsales, nos advierte el mismo canon 6, § 3.°, que esta promesa de matrimonio, aunque formalizada con todos los requisitos legales, no da lugar a la acción para exigir la celebración del matrimonio en el caso que alguna de las partes pretenda por una razón u otra rescindir la promesa y no quiera ya contraer el matrimonio prometido. Y en este punto ha cambiado totalmente la disciplina anterior, ya que dicha "actio" era admitida en todas las disciplinas orientales, por lo menos si habían sido observados los requisitos de la ley. Bueno es, sin embargo, advertir que en muchas Iglesias orientales este efecto quedaba prácticamente anulado, por cuanto y precisamente para evitar los inconvenientes que de una tal acción pueden seguirse, los esponsales solemnes eran celebrados o inmediatamente o muy poco tiempo antes del matrimonio.

Interesante es también considerar los esponsales en su relación con los impedimentos matrimoniales. En primer lugar, los esponsales eran por sí mismos un impedimento, por lo general impediente, del matrimonio, aunque con alguna diferencia entre las Iglesias; pues mientras para los rutenos, algunos otros bizantinos, los armenios y probablemente para los sirios este impedimento nacía solamente de la promesa matrimonial hecha en conformidad con todas las formalidades legales, las otras Iglesias atribuían esta misma eficacia aun a los esponsales contraídos en forma meramente privada.

En segundo lugar, de la promesa del matrimonio brota una nueva relación, que no queda circunscrita solamente entre las dos personas que mutuamente se prometen el matrimonio, sino que se extiende, en un ámbito más o menos amplio, aun a la parentela de los mismos, originándose de este modo un nuevo vínculo entre la una de las dos partes contrayentes y los parientes de la otra, y viceversa. Esta relación, en todas las legislaciones antiguas, especialmente en las canónicas, ha sido tenida en cuenta en orden a un matrimonio entre dos personas afectadas por esa relación, y casi siempre constituía un impedimento más o menos fuerte respecto al matrimonio, pues era considerada como fuente de afini-

dad o de una casi afinidad. Bajo este aspecto los esponsales debidamente hechos eran impedimento dirimente entre los melquitas, los armenios y los ya mencionados rutenos. Otros orientales, por ejemplo, los coptos, en cambio, han preferido considerar el impedimento originado de la promesa del matrimonio, más que como afinidad, bajo el aspecto de pública honestidad, pero siempre con carácter dirimente. Pero en uno y otro caso, sea que se atendiese al aspecto de afinidad, sea que se prefiriese el de honestidad pública, no había uniformidad en señalar el ámbito o extensión de este impedimento.

Todas estas consecuencias de los esponsales, con gran ventaja para la validez del matrimonio y para la libertad de los contrayentes, han sido anuladas en la nueva legislación matrimonial, ya que ni entre los impedimentos es mencionado alguno que provenga de los esponsales, ni los cánones 67-69, que tratan de la afinidad y de la honestidad pública como impedimentos matrimoniales, hacen la más mínima alusión a esta promesa del matrimonio.

Capítulo 1.° De lo que debe preceder a la celebración del matrimonio (c. 9-24).—En todo lo concerniente a los preliminares del matrimonio, a saber, investigaciones, examen de los futuros esposos, publicaciones, etc., sustancialmente ha sido conservado el Derecho anterior, pues casi todos se conformaban en este punto con la Instrucción del Santo Oficio de 22 de agosto de 1890. Solamente algunas normas más precisas han sido prescritas, que por lo demás ya estaban en uso y en el Derecho de muchos de los orientales; por ejemplo, el hacer las proclamaciones en tres días de domingo o de fiesta, y cuando la concurrencia del pueblo a los divinos oficios es mayor.

Capítulo 2.° De los impedimentos en general (c. 25-47).—Los capítulos de impedimentos son sin duda los que más han atraído la atención de los codificadores, y son también los que ofrecen mayor número de modificaciones con relación al Derecho anterior, siempre con miras a aquella uniformidad que fué, según ya dijimos, preocupación constante ya desde el principio de los trabajos de codificación.

En el presente capítulo se devuelve al Derecho oriental el concepto propio de impedimento, tal como lo había tenido en otros tiempos, pero que más tarde, por el influjo del Derecho latino, anterior al Código, había sido ampliado para comprender bajo esta palabra también otros defectos o circunstancias, como el error, el miedo, tiempo vedado, etc., que hoy son clasificados por todos en capítulo aparte y fuera de la categoría de los impedimentos.

Pasando por alto el hecho de que en los nuevos cánones

han sido utilizadas las más recientes declaraciones de la Santa Sede sobre los cánones latinos, por ejemplo, sobre el concepto de impedimento público y oculto (can. 27), sobre las facultades de dispensar de los impedimentos (c. 34, § 2.°; 35, §§ 1.° y 3.°), indicaremos solamente que en los cánones 28-30 la controversia sobre si los Obispos orientales, por lo menos unidos en sínodo, podían establecer algunos nuevos impedimentos, ha sido resuelta en el sentido negativo, reservando esta facultad exclusivamente a la Santa Sede (c. 28), y reprobando además cualquier costumbre que en lo sucesivo tendiese a introducir un nuevo impedimento, o, por el contrario, a suprimir alguno de los ya existentes (can. 30).

Cuanto a la dispensa de los impedimentos, tanto por lo que se refiere a los Patriarcas y a los Obispos, como a los párrocos y confesores, han sido fijadas normas claras y concretas a partir del canon 32. Estas normas eran más necesarias para el caso del párroco y del confesor, porque de éstos no solían ocuparse los concilios y sínodos orientales; aunque después de la promulgación del Código latino era bastante común la opinión que en semejantes circunstancias extendía los cánones latinos 1.044 y 1.045 también a los orientales.

Capítulo 3.° De los impedimentos impedientes (c. 48-56).— Notemos ante todo que, como consecuencia de haber sido adoptado un concepto más restringido del impedimento matrimonial, ha disminuído notablemente el número de los mismos, dejando de serlo: los esponsales, el tiempo prohibido, la prohibición eclesiástica, la falta de consentimiento paterno, el error, el miedo, que todo esto venía antes comprendido bajo el concepto de impedimento. También aquí, aunque podríamos fácilmente entretenernos en hacer numerosas observaciones, nos limitaremos, según nuestro plan, a rápidas indicaciones sobre algunos pocos puntos.

Por lo que toca a la tutela y a la parentela por causa de adopción, con el fin de evitar conflictos con lo tal vez prescrito por la ley civil, en los cánones 49 y 71 se adopta una actitud parecida a la del Código latino. De hecho, en no pocas legislaciones civiles orientales existe el impedimento en estas materias, aunque no siempre del mismo modo y en la misma extensión.

Capítulo 4.° De los impedimentos dirimentes (c. 57-71).— El canon 57, fijando la edad de dieciséis años para el varón y de catorce para la mujer como límite ínfimo e indispensable para poder contraer válidamente matrimonio, no solamente ha dado al impedimento una mayor extensión, por cuanto la edad comúnmente exigida anteriormente era de catorce años

para el varón y de doce para la mujer, sino que además ha cerrado la puerta que en casi todos los ritos, en conformidad con los principios del antiguo Derecho romano, quedaba abierta a una más prematura unión matrimonial, gracias a la fórmula "nisi malitia suppleat aetatem" u otra semejante (véanse Concilio Armenio, núm. 571; Concilio Rumeno 1.°, p. 96). Más que a la edad parece que se atendía preferentemente a la pubertad, lo cual no dejaba de tener sus inconvenientes en orden a la validez de los matrimonios; ahora, en cambio, la edad es a lo que exclusivamente se atiende.

En el impedimento de la disparidad de culto (can. 60) se ha dado la solución de la controversia iniciada después de la promulgación del Código latino. Según la tradicional disciplina oriental, el matrimonio contraído entre una persona no bautizada y otra bautizada, y aunque esta última jamás hubiese tenido contacto con la Iglesia católica, era ciertamente inválido, como por lo demás lo había sido antes de la promulgación del Código latino en el derecho de la Iglesia occidental. Promulgado éste, no faltó quien pensase que la restricción del impedimento impuesta en el can. 1.070 se podía y debía aplicar también a los orientales. En el presente canon 60, en cambio, ha sido confirmada la disciplina tradicional.

Cuanto al impedimento del orden (can. 62), reinaba una amena variedad. Bastará como prueba la siguiente relación: 1.°, constituía impedimento dirimente el subdiaconado: entre los italogriegos, armenios y malabareses; 2.°, comenzaba el impedimento solamente a partir del diaconado recibido: entre los maronitas, sirios, coptos, caldeos y melquitas; 3.°, de los rutenos no constaba con certeza más que del presbiterado; 4.°, los rumenos, que carecían de una precisa legislación en este punto, permitían el matrimonio a los subdiáconos, pero en 1858 la Propaganda Fide lo prohibió para el futuro[12]; 5.°, entre los restantes bizantinos, aunque se suponía que el matrimonio contraído por el subdiácono era nulo, faltaba, sin embargo, una expresa declaración. Como se ve, había para todos los gustos. Hoy, en cambio, se prescribe: "invalide matrimonium attentant clerici maiore ordine aucti" (can. 62, § 1.°). Y donde el subdiaconado es considerado como orden menor (entre todos los orientales, excepto los armenios y los malabareses), en orden al matrimonio es hoy equiparado a las órdenes mayores (can. 62, § 2.°).

El canon 64 habla del impedimento del rapto, que es tra-

12 S. C. Prop. Fid, instructio 28 iunii 1858 ad Epis. Fagarasen. et Alba-Iulien., en Coll. Prop., vol I, p. 630.

tado sustancialmente como en la precedente legislación, aunque por la fórmula "intuitu matrimonii raptam" suprime la extensión del mismo introducida por los maronitas, que consideraban impedimento de rapto aun en el caso en que el rapto hubiese sido "intuitu libidinis explendae".

En las cuestiones de la consanguinidad había también no poca diversidad: 1.°, acerca de la extensión del impedimento en línea colateral, que iba del grado 6.° al 8.° (computación oriental); y 2.°, acerca de la multiplicación del impedimento. El canon 66 establece que el grado 6.°, que era el ínfimo en las variantes dichas, sea el grado máximo en la nueva ordenación, y que el impedimento debe multiplicarse solamente cuando haya multiplicación del estípite.

El impedimento de afinidad merece particular atención, ya porque en este impedimento han sido eliminadas muchas diversidades anteriores, ya porque presenta en algunos puntos especial dificultad. De la afinidad tratan los cánones 67-68: en el primero es fijada la extensión del impedimento de afinidad y su multiplicación; en el segundo se trata del origen de la afinidad, de las personas que la contraen y del modo de hacer el cómputo de los grados. Del primero baste decir que como en el canon 66 sobre la consanguinidad, también en éste ha sido establecida una única norma y unos mismos grados para todas y cada una de las Iglesias orientales.

El canon 68 comienza señalando el origen de la afinidad, la cual, según el § 1.°, n. 1, proviene de todo y de sólo el matrimonio válido aunque no haya sido consumado: "Affinitas ex digeneia oritur ex matrimonio valido etsi non consummato"; es decir, teniendo en cuenta la nomenclatura del canon 4.°, proviene aun de los matrimonios entre no bautizados, con tal que hayan sido válidamente contraídos. Aquí, por consiguiente, no hay lugar a la diversidad de pareceres que en este punto divide a los autores latinos cuando interpretan el canon latino paralelo 97, § 1.°[13]. Por lo demás, el principio establecido en este canon 68, § 1.°, n. 1, suprime otras causas de afinidad que había en el Derecho anterior; por ejemplo, los esponsales, la unión carnal fuera del matrimonio. Algunos orientales, como los armenios y los coptos, la afinidad que nacía de un matrimonio rato y no consumado, en vez de llamarla simplemente afinidad, preferían llamarla "species affinitatis", o también pública honestidad.

Que esta relación de afinidad exista entre una parte y los consanguíneos de la otra y viceversa, es cosa admitida por

[13] Cf. VERMEERSCH-CREUSEN, O. c., vol. I (1933) n. 219, donde son indicados los diversos pareceres de los autores.

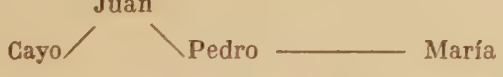
todos, y también en esto coincide el Derecho oriental (can. 68, § 1.°, n. 2) con el latino. Pero en este canon han sido conservadas otras formas de afinidad, a saber, la que existe entre los parientes de una parte y los parientes consanguíneos de la otra (§ 2.°, n. 1) y la que puede haber entre los parientes consanguíneos de una parte y ciertos afines de la otra (§ 3.°, n. 4); formas todas éstas que quedan excluídas en el Derecho latino.

Se habla, además, en el canon de afinidad "ex digeneia y ex trigeneia". Estas palabras, si son desconocidas en el moderno Derecho canónico occidental, no lo fueron en otros tiempos, y representan dos especies de afinidad que pueden ser declaradas diciendo: la afinidad "ex digeneia" es la que se engendra entre dos familias mediante un matrimonio, y la "ex trigeneia" la que se produce entre tres familias mediante dos matrimonios. Antes de pasar a declarar estas formas de afinidad mediante algunos ejemplos, advertiremos una no pequeña diferencia. Mientras la afinidad que en virtud de un matrimonio válido nace entre una parte y los parientes de la otra, y viceversa, es de carácter general y vale para todos los ritos, las otras dos especies de afinidad son más bien de carácter particular, y en tanto vigen en cuanto están admitidas en los derechos particulares de cada Iglesia (§ 2.°, n. 1; § 3.°, n. 1).

Para la declaración de este canon nos serviremos de ejemplos y seguiremos el orden del mismo.

"§ 1.°, n. 1, 2 (Affinitas ex digeneia) viget inter alterutrum coniugem et alterius consanguineos. 3. Qua quis linea et quo gradu, alterutrius coniugis est consanguineus, alterius est affinis."

1.°:



Cayo y Pedro son hermanos; éste se casa con María. María contrae afinidad con los parientes consanguíneos de su esposo, es decir, con Juan y Cayo. Es afinidad "ex digeneia", pues son dos las familias unidas (la de María y la de Pedro-Juan-Cayo) mediante un solo matrimonio. Para saber en qué grado está esta afinidad, hemos de atender al núm. 3 transcrito, y también al canon 66, § 3.°, n. 3: "In linea obliqua tot sunt gradus quot personae in utroque tractu, stipite dempto". Según esto, Cayo es consanguíneo de Pedro en 2.° grado en línea colateral. Luego la afinidad entre Cayo y María será también en 2.° grado. María y Juan, en cambio, serían en primer gra-

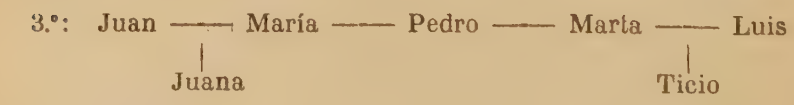
do, porque Juan es consanguíneo de Pedro en primer grado en línea directa.

"§ 2.°, n. 1. Iure particulari, affinitas ex digeneia de qua in § 1.°, n. 1 oritur etiam inter consanguineos viri et consanguineos mulieris; n. 2. Ita computatur ut tot sint gradus quot fert summa graduum consanguinitatis quibus uterque affinium distat a coniugibus ex quorum matrimonio affinitas oritur."

Pedro se casa con María, y en virtud de este matrimonio tenemos un caso de afinidad "ex digeneia" igual al anterior. Pero supongamos que Cayo se casa con Cecilia. Aunque son dos matrimonios, siempre queda un caso de afinidad "ex digeneia", porque siempre son solamente dos las familias unidas. Pero en este caso, además de la afinidad de que hemos hablado en el caso anterior, se origina afinidad entre Juan-Cayo, consanguíneos de Pedro, y Pablo-Cecilia, consanguíneos de María. Cayo, por tanto, es afín de Cecilia. ¿En qué grado? Cayo es consanguíneo de Pedro en 2.° grado colateral, Cecilia lo es también en 2.° grado colateral con María; sumando los dos grados de cada parte, resulta que son afines en 4.° grado. Juan y Cecilia serían afines en tercer grado.

"§ 3.°, n. 1. Iure particulari, affinitas praeterea oritur ex trigeneia seu ex duobus matrimoniis validis, etiam non consummatis, si duae personae matrimonium contrahunt: a), cum una eademque tertia persona, soluto matrimonio, unam post alteram, aut; b), cum duabus personis inter se consanguineis; 2.° Affinitatem ex trigeneia contrahunt alteruter coniux cum iis qui sunt, ex alio matrimonio, alterius coniugis affines ex digeneia; 3.° Haec affinitas, inter alterutrum coniugem et alterius affines ita computatur ut qui sunt ex alio matrimonio affines viri ex digeneia, in eodem gradu sint uxoris affines ex trigeneia, et viceversa."

Fijémonos en la figura a):



Según esto, tenemos que Juan se casa con María y tienen a Juana. Muere Juan y María se casa con Pedro, el cual queda viudo y se casa con Marta, viuda a su vez de Luis, de cuyo matrimonio había nacido Ticio. Aquí se verifica un caso de

afinidad "ex trigeneia", ya que son tres las familias unidas entre sí (la de Juan-María-Juana, la de Pedro, y la de Marta-Luis-Ticio) mediante dos matrimonios (el de María-Pedro, y el de Pedro-Marta). Y esta "trigeneia" es la figura a), es decir, dos personas, María y Marta, una después de otra, y soluto matrimonio, contraen matrimonio con una misma tercera persona, Pedro. En virtud de estos enlaces, Marta, que es una de las dos partes, contrae afinidad "ex trigeneia" con los afines "ex digeneia" de la otra parte, es decir, de Pedro; por tanto, entre Juana, afín "ex digeneia ex alio matrimonio" con Pedro, y Marta existe una afinidad "ex trigeneia". El grado de afinidad "ex digeneia" entre Juana y Pedro era de primer grado; luego Juana y Marta son afines "ex trigeneia" también en primer grado.

Figura b):

María se casa con Juan, y de este matrimonio nace Cayo; Marta se casa con Pedro y tienen a Luis, quien a su vez se casa con Juana. Muerta María y muerto Pedro, Juan y Marta se unen en matrimonio. De este modo tenemos la figura b), a saber, dos personas contraen matrimonio con otras dos entre sí consanguíneas. Las dos personas consanguíneas son Marta y Luis, madre e hijo; las otras dos personas son Juan y Juana. Tres familias unidas, a saber, la de Juan-María-Cayo, la de Marta-Pedro-Luis, y la de Juana, mediante dos matrimonios-base, esto es, el de Juan-Marta y el de Luis-Juana. El modo de computar es igual al caso precedente; por consiguiente, Juana, que es afín de Marta, en virtud de otro matrimonio, en primer grado y "ex digeneia", lo es en el mismo grado "ex trigeneia" con Juan.

Falta por declarar el núm. 4 del mismo § 3.°, que dice: "Quoties haec affinitas viget inter consanguineos quoque unius et affines alterius coniugis, ita computatur ut tot sint gradus quot fert summa graduum cum consanguinitatis tum affinitatis ex digeneia quibus uterque affinium distat a coniugibus ex quorum matrimonio affinitas oritur". Para la declaración de este punto podemos servirnos del cuadro empleado para la figura b). Cayo es consanguíneo en primer grado de una parte, es decir, de Juan; Juana es afín "ex digeneia" en primer grado de Marta; luego entre Cayo y Juana hay afinidad "ex trigeneia" de 2.° grado, que es la suma de los grados de

la distancia entre cada uno de estos dos afines y las dos personas, Juan y Marta, que fundan esta afinidad [14].

El impedimento de la parentela espiritual (can. 70) queda limitado a lo mínimo, por cuanto ahora se origina solamente del bautismo, y precisamente entre el padrino y el bautizado y los padres de éste, quedando por tanto borradas varias diferencias que había en el Derecho anterior, ya cuanto al origen, ya cuanto a la extensión de esta parentela como impedimento matrimonial.

Capítulo 5.° Del consentimiento matrimonial (c. 72-84).—Comienza este capítulo con el principio: "Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus" (can. 72, § 1.°); y a continuación se habla de la ignorancia (can. 73), del error (can. 74-75), del matrimonio por procurador (c. 80-82), para terminar excluyendo en el canon 83 todo matrimonio condicionado. En el canon 78 se pone el matrimonio en relación con la violencia y el miedo; y de este punto vamos a decir dos palabras. La controversia que tanto antes como después del Código latino ha habido, particularmente sobre si para la invalidez del matrimonio es o no necesario que el miedo sea, como suele decirse, "consultus", es de todos conocida. La redacción del canon latino 1.087, § 1.°, "Invalidum quoque est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco et iniuste incussum a quo ut quis se liberet, eligere conatur matrimonium" parece más bien estar en favor de la sentencia negativa; y en este sentido se expresó el mismo Cardenal Gasparri en su tratado *De Matrimonio,* II (1932) p. 61. El canon 78 oriental, por el contrario, ha adoptado una posición clara y explícita en favor de la sentencia que restringía la eficacia del miedo para irritar el matrimonio al miedo "consultus", es decir, al miedo directamente producido con el fin de arrancar el consentimiento de la otra parte al matrimonio. Dice así: "Invalidum quoque est matrimonium initum ob vim vel metum gravem extrinsecus et iniuste incussum ad extorquendum consensum", que era ya en general lo que en este punto se exigía en los últimos sínodos orientales. Y por consiguiente, "2.° Nullus alius metus, etsi det causam contractui, matrimonii nullitatem secumfert".

Capítulo 6.° De la forma de la celebración del matrimonio (c. 85-92).—Hablando de la forma matrimonial, y para que el lector pueda desde un principio hacer un parangón entre el Derecho anterior y el nuevo fijado en estos cánones, nos pare-

---

[14] Para el estudio de estas formas de afinidad, véase ZHISHMAN, JOS., *Das Eherecht der orientalischen Kirche,* Wien (1864) p. 290-357.

ce útil distinguir los tres grupos principales en que, respecto a la forma del matrimonio, podemos distribuir las Iglesias orientales. Grupo 1.°, el de aquellas Iglesias que seguían rigiéndose por el decreto tridentino "Tametsi"; 2.°, el de las que habían aceptado el decreto "Ne temere", de Pío X; y 3.°, el grupo que continuaba con las normas antiguas. Recordemos además que fué éste uno de los puntos en el que se pretendió desde el principio la uniformidad. Y la norma adoptada para eso ha sido establecer en la nueva disciplina la misma forma latina, o mejor, la que ya más o menos estaba admitida y en uso en varias Iglesias en virtud de la recepción del "Ne temere", es decir, que para la validez del matrimonio se requiere que éste sea contraído delante del Ordinario del lugar o del párroco o de un sacerdote delegado por algunos de ellos y de dos testigos (can. 85, 6 1.°). No conviene, sin embargo, pasar en silencio una no pequeña diferencia que va de la forma latina a la oriental. En aquélla, lo sustancial de la forma está en la presencia del párroco, o del Ordinario, o del sacerdote competente y los testigos, y con las condiciones del can. 1.095; en la oriental, en cambio, es exigido un segundo elemento, y que es expresado en las palabras "Ea tantum matrimonia valida sunt quae *contrahuntur ritu sacro,* coram parocho, vel loci Hierarcha..." (can. 85, § 1.°); el cual rito será sagrado, según nos dice el mismo canon en el § 2.°, por la mera presencia del sacerdote "adsistentis *ac benedicentis*". No bastaría, por consiguiente, para la validez del matrimonio oriental, que el sacerdote estuviese presente e interrogase a los contrayentes, como basta para un matrimonio latino, sino que se requiere además que el sacerdote bendiga esta unión matrimonial.

¿Cuál es el Ordinario o el párroco que puede asistir válidamente a un matrimonio oriental? Esto nos lo dirá el canon 86, en cuya declaración vamos a proceder algo más despacio. Como en el can. 1.095 latino, así también en el canon 86 oriental ha sido adoptado como norma general el principio según el cual el Ordinario del lugar y el párroco pueden dentro de su respectivo territorio autorizar válidamente cualquier matrimonio, aunque los contrayentes no sean súbditos suyos. Pero este principio, en el Derecho que estamos comentando va limitado por una condición, a saber, que los dos contrayentes, o al menos uno de ellos, sean del mismo rito del Ordinario o del párroco que asiste al matrimonio (can. 86, § 1.°, n. 2). Ejemplo: A Sempronio, párroco maronita, se le presentan, para contraer matrimonio, Ticio, melquita, y Caya, maronita. Sean o no súbditos suyos, Sempronio podrá dentro de

su territorio asistir válidamente a este matrimonio (prescindimos de la licitud), ya que uno de los dos contrayentes es maronita como él.

Puede suceder que dos contrayentes se presenten a un párroco de rito diverso del suyo, ¿cómo hay que proceder en este caso? La norma general es que al matrimonio, cuyas partes pertenecen a un rito diverso del del Ordinario o del párroco, sólo el Ordinario o el párroco propio de los contrayentes puede asistir válidamente (can. 86, § 2.°). Para poder determinar quién es el Ordinario o párroco propio conviene distinguir dos hipótesis: o los contrayentes se hallan en territorio de su propio rito, o fuera del territorio de su rito. En las dos hipótesis se presupone que se presentan a un párroco de rito diverso del suyo, por carecer de un párroco de su mismo rito.

Si esto sucede dentro de su propio territorio, por ejemplo, se trata de dos melquitas y en Beirut, y no hay párroco melquita, el Obispo de este rito tiene que señalar a un párroco de otro rito que pueda asistir válidamente a los matrimonios de los melquitas; y éste solo será el párroco propio en orden a la forma matrimonial. Ejemplo: Ticio y Caya, de rito melquita, quieren casarse, pero por no haber actualmente en Beirut un párroco melquita, tendrán que acudir, no al que a ellos plazca, sino necesariamente a aquel párroco de otro rito, supongamos de rito maronita, a quien el Obispo melquita, previo el consentimiento del Obispo maronita, hubiere confiado interinamente el cuidado de los fieles de rito melquita de Beirut (can. 86, § 3.°, n. 2). Si, por el contrario, sucediese esto fuera del territorio del propio rito, por ejemplo, en Madrid, para esos fieles de otro rito el Ordinario del lugar será su Ordinario propio; y el párroco propio será el del domicilio o casidomicilio de los mismos (n. 3 y 1). Así, al matrimonio de Ticio y Caya, melquitas, podrá asistir válidamente el Obispo de Madrid o el sacerdote a quien él delegare. Mas si en ese lugar hubiere más de un Ordinario, como puede suceder en algunas diócesis del Canadá, donde además del Ordinario latino hay un Obispo ruteno para los fieles de este rito, o también para un ruteno en Beirut, donde residen varios Ordinarios de diverso rito, aquél será el Ordinario propio para esos orientales de diverso rito de los Ordinarios, a quien hubiere designado la Santa Sede, o en algún caso particular, muy raro, el Patriarca respectivo, después de haber obtenido el previo consentimiento de la Santa Sede (can. 86, § 3.°, n. 3). Por tanto, si Ticio y Caya, melquitas, quieren contraer matrimonio en el Canadá, y supuesto que allí no hay Obispo ni párroco melquitas, lo tendrán que hacer necesariamente delante del

Obispo latino o del ruteno, según hubiere sido determinado por la Santa Sede.

En los n. 4-5 del mismo canon se establecen las normas para cuando los contrayentes carecen de domicilio y de casi-domicilio, y en este caso tienen como propios al Ordinario y al párroco de su rito del lugar en que actualmente se encuentran, si los hay; que si no los hubiere, se aplican las normas que acabamos de exponer; y para cuando los contrayentes no tienen más que domicilio o casi-domicilio diocesano, el párroco propio será el del lugar en que actualmente se encuentran.

En los cánones siguientes se completa y explica todo lo demás referente a la forma: en el can. 87, sobre la delegación de la facultad para asistir a un matrimonio; el 88 determina las condiciones para una asistencia lícita por parte del Ordinario o del párroco; en el 89 se nos dice cómo hay que proceder cuando "haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo parochus vel Hierarcha loci vel sacerdos..."; y el canon 90 declara quiénes están obligados a contraer el matrimonio en conformidad con la forma aquí expuesta.

Del *capítulo* 7.°, que trata *Del matrimonio de conciencia* (c. 93-96), nada diremos; y del

Capítulo 8.°, *Del tiempo y del lugar para la celebración del matrimonio* (c. 97-98) sólo diremos que después de excluir la celebración del matrimonio durante el tiempo que precede a la Navidad (lo que corresponde poco más o menos a nuestro Adviento), y durante la Grande Cuaresma (es decir, la que precede la Pascua de Resurrección), son conservados los derechos particulares si en ellos se excluyen además otros tiempos (can. 97, § 2.°). Y cuanto al lugar, es la parroquia la iglesia que tiene la preferencia, sin que por eso se quite al Ordinario del lugar o al párroco la facultad de permitir que se celebre en alguna otra iglesia u oratorio (can. 98, § 1.°), pero excluídas siempre las iglesias u oratorios del seminario y de las religiosas, a no ser en caso de urgente necesidad y con las debidas cautelas (§ 2.°).

Capítulo 9.° *De los efectos del matrimonio* (c. 99-106); *capítulo* 10, *De la separación de los cónyuges* (c. 107-121); *capítulo* 11, *De la convalidación del matrimonio* (c. 122-130) y *capítulo* 12, *De las segundas nupcias* (can. 131); en estos capítulos se contienen normas muy parecidas o iguales a las de los respectivos cánones del Código latino, y que en su mayoría ya formaban parte de la disciplina de las Iglesias orientales, y que por tanto no piden una mayor declaración.

Apéndice.—Documenta (p. 118-119). Al M. P. siguen como

apéndice tres documentos o fragmentos de tres Constituciones Pontificias: de la "Altitudo", de Pablo III; de la "Romani Pontificis", de San Pío V, y de la "Populis", de Gregorio XIII mencionadas en el canon.

* * *

Ojalá que estas rápidas notas, escritas a propósito y sobre el Motu Proprio "Crebrae allatae sunt", puedan contribuir a que el Occidente católico tenga un mayor conocimiento y una más profunda estima de todo el Oriente, a fin de que todos, latinos y orientales, podamos cooperar con siempre mayor eficacia a la obra tan anhelada por la Santa Iglesia de la Unión.

Roma, abril de 1949.

CLEMENTE PUJOL, S. J.
Pontificio Instituto Oriental

Observaciones a una "teoría teológica sobre el sacramento del Orden"

Una cuestión teológica muy discutida durante años y siglos fué la que versa sobre la materia y forma que constituyen la esencia del sacramento del Orden. Para quitar toda duda en adelante acerca de lo que se requiere para la válida colación de las tres Ordenes sagradas, el Diaconado, el Presbiterado y el Episcopado, el 30 de noviembre de 1947 promulgó Pío XII su Constitución Apostólica *De sacris Ordinibus Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus*. Diversos comentarios sobre esta Constitución han aparecido desde entonces en las revistas de ciencias eclesiásticas. Entre ellos creemos que resalta, por su profundidad y claridad, el del P. Severino González Rivas, S. I., publicado en la "Revista Española de Derecho Canónico" [1]. Con esta ocasión alguno que otro se ha sentido movido a tratar de nuevo de la "Teoría teológica sobre el sacramento del Orden". Casualmente ha venido a nuestras manos el artículo dado a luz por el P. P. Campo, C. M., en el "Boletín Eclesiástico" editado por la Universidad de Santo Tomás, de Manila [2]. Su autor concluye su artículo con estas palabras: "Vean, pues, ahora los teólogos qué reparos hallan que oponer a este modo de ver las cosas que impidan aceptarle por verdadero". Confesamos sinceramente que se nos han ofrecido algunos reparos a su comentario, y vamos a exponerlos aquí.

* * *

1 N. 2, mayo-agosto (1948) 610-634.
2 N. 243, septiembre (1948) 555-566.

Inicia su artículo el P. Campo exponiendo las nociones generales sobre los sacramentos, en las cuales quizá se echa de menos alguna falta de precisión de conceptos, y luego prosigue:

"Hay dos tipos, por decirlo así, de sacramentos: en unos este *compositum sensibile* [del signo sacramental] no es más que el pretexto, a manera de decir, el asidero y sostén de las formalidades sacramentales; un mínimo material de loción, de unción, de comida y bebida, salva la validez del bautismo, de la confirmación o de la extrema unción, y de la eucaristía, por cuanto no se trata en estos sacramentos de lavar, ungir o nutrir la carne."

"Por el contrario, en el otro tipo de sacramentos, además de no tratarse ya, como aquí, de una operación material, sino de unos actos interiores exteriorizados, se ve que éstos tienen una realidad en sí completa y acabada, que podrían intentarse aun prescindiendo de servir o no de sujeto a un sacramento; el consentimiento matrimonial y aun la absolución judicial del culpado confeso no pueden en modo alguno decirse meros apoyos de las formalidades sacramentales."

Es decir, los sacramentos, como dicen los teólogos, se componen de materia y forma, de "cosas y palabras" (*res et verba*), y estas cosas unas veces son una sustancia material y otras son acciones humanas, que podrían tener su valor aun en el caso de no haber sido elevadas a la dignidad de sacramento, como, por ejemplo, las acciones con que se cierra el contrato matrimonial. Puestas estas nociones, prosigue el articulista:

"Parece como que en el sacramento del Orden el *compositum sensibile*—imposición de manos del ordenante sobre el ordenado con las palabras prescritas—no tiene valor sino como manifestación de algo interno, a saber, de la comunicación de potestad sagrada que interiormente intentan ordenante y ordenado, aquél dándola y éste recibiéndola; de suerte que la recepción misma de la sagrada potestad es lo que significa y causa la otra recepción de la gracia sacramental necesaria para el acertado ejercicio de la susodicha potestad. En consecuencia, habría que afirmar que el sacramento del Orden no es más que la investidura de potestad litúrgica elevada por Cristo a la dignidad de sacramento, ni más ni menos que el sacramento del Matrimonio es el mismo contrato hecho signo y causa de gracia."

Pocos habrá que estén conformes con estas palabras. Pues la recepción de la sagrada potestad la recibe el ordenado con el carácter, que es lo que llaman los teólogos *res et sacramentum*, a diferencia de la gracia sacramental, que llaman *res tantum*. Pero gracia y carácter son ambos *efectos* del rito sacramental o *sacramentum tantum*. El *res et sacramentum* significa la gracia, pero no la causa, según la sentencia más co-

mún[3]. Por tanto, no nos parece admisible por todos aquella frase: "la recepción de la sagrada potestad es lo que significa y *causa* [subrayamos nosotros] la otra recepción de la gracia sacramental". El rito sacramental es lo que produce ambos efectos: el carácter y la gracia.

El autor llama "sacramentos sociales" a los dos sacramentos del Orden y del Matrimonio, porque, dice, "ambos se ordenan antes al bien común eclesiástico que al del individuo que los recibe, el cual queda en verdad santificado por ellos, pero es precisamente con el fin de poder servir mejor al bien común, a que ellos se enderezan". Mas sigue luego una declaración que no brilla por su claridad, antes bien parecen confundirse las nociones de *sacramentum tantum* y *res et sacramentum*, de *sacramentum in fieri* y de *sacramentum in facto esse:*

"Principalmente consiste el orden en la potestad litúrgica dicha, y el matrimonio en el vínculo conyugal; por lo cual ambas cosas, la potestad y el vínculo, entran respectivamente en la definición de sacramento del Orden y en la del Matrimonio."

Hubiera convenido dejar bien precisadas estas nociones, pues de su confusión es fácil que luego se llegue a consecuencias que no parezcan verdaderas; tanto más que esta misma confusión se continúa en los párrafos siguientes del autor en el curso de su desarrollo.

Poco a poco se va acercando el P. Campo a la idea principal de este artículo, que es la de exponer su opinión sobre la materia del sacramento del Orden. Pero antes expone su parecer sobre el "origen de las ordenaciones":

---

3 El autor parece defiende la causalidad intencional dispositiva de los sacramentos propugnada por el Card. Billot: "Sacramenti causalitas immediate non respicit nisi rem et sacramentum, scilicet characterem" (Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, ed. 7.ª, th. VII, 126). Mas creemos que cada día son menos los patronos de esta opinión. El mismo Card. Billot, al hablar de esta disposición que causan *inmediatamente* los sacramentos, no se expresó con la debida claridad. Véase lo que dice a este propósito el P. J. Puig de la Bellacasa, S. I.: "Illam ipsam dispositionem, quam in tribus sacramentis, Baptismo, Confirmatione et Ordine, cum difficultas non urget, vocat *characterem* et in Eucharistia dicit esse "*ipsum Christi corpus* prout per modum cibi applicatum communicanti" (p. 110); cum vi systematis cogitur declarare quomodo eam causet sacramentum, tenetur dicere non esse ipsam entitatem physicam quam vocamus characterem, neque ipsum Christi corpus sed "aliquid intentionale" (p. 136), seu "deputationem ad certum munus religionis" (p. 138 nota) et "infallibilem designationem atque ordinationem ad hoc ut virtute divina statim immutetur" substantia in corpus Christi (p. 138). Id est, ne ipsa quidem dispositio causatur a sacramento, sed ab eo tantum causatur dispositio dispositionis. Vere tenet Billot sententiam *dispositivam!*" (*De sacramentis*, th. X, n. 151, Barcelona, 1941).

"Jesucristo, dice, posee la plenitud y fuente de todo poder sacerdotal, y comunicó a la Iglesia en la persona de los Apóstoles la participación de esa sagrada potestad."

Mas ¿cómo ejecutaron los Apóstoles la voluntad de Cristo de perpetuar en la Iglesia esta potestad? La comunicaron, continúa, por grados o plenamente a otros hombres. Primeramente, en la misma Jerusalén, a los diáconos, transmitiéndoles solamente una potestad puramente ministerial. Después, en las cristiandades que iban fundando, la comunicaron plena, pero no independiente, a los ancianos o presbíteros del grupo, para el servicio litúrgico de la iglesia, cuyo cuidado interinamente se les confiaba. En fin, multiplicadas las iglesias fundadas, los Apóstoles, ya en su vejez, fueron constituyendo Obispos sobre los presbíteros, a los cuales comunicaban absoluta potestad. Por lo que concierne a las demás ordenaciones, en la Iglesia primitiva todos los ministerios inferiores se confiaban a los diáconos, pero luego, ampliando el culto divino, lo que la Iglesia entregaba a una Orden sola (el diaconado) lo comunicó a diversas Ordenes (Subdiaconado y Ordenes menores). Mas hubiera convenido advertir que esto no acaeció en el período de la Iglesia Apostólica, sino en siglos posteriores. Pasando por alto este punto, saca el autor una consecuencia que hoy día admiten muy pocos teólogos:

"Así fué cómo, imponiéndolo la necesidad, el único que hay sacramento del Orden fué dividiéndose hasta quedar en seis sacramentos parciales."

Que se multiplicasen las Ordenes no lo niega nadie; mas no parece poderse probar con solidez que también estas nuevas Ordenes menores instituídas posteriormente sean sacramento. Después de Morin y Benedicto XIV, gracias a las modernas investigaciones históricas, es incomparablemente mayor la lista de teólogos que niegan que las Ordenes inferiores al Diaconado sean sacramento. No vamos a desarrollar aquí esta tesis, que puede leer sólidamente probada en otros, por ejemplo, en la tesis LXXVII del P. Puig de la Bellacasa [4]. Y añadimos que el Cardenal Gasparri, el principal inspirador del Código del Derecho Canónico, escribió: "Longe probabilius ne dicamus certum, et apud recenciores passim receptum est alias ordinationes infra diaconatum non esse verum sacramentum" [5].

Sentado el principio (tan vacilante, como hemos visto) de que todos los grados del Orden son sacramento, da remate el

---

4 PUIG DE LA BELLACASA, *De sacramentis*, p. 661-668.

5 GASPARRI, *Trac. canonicus de Sacra Ordinatione*, t. 1, 25.

Padre Campo a su solución. Admite, claro está, que Cristo fué quien instituyó los siete sacramentos de la Iglesia, como signos simbólicos o causas de gracia; pero siendo tan varias las gracias que confieren estos sacramentos y tan diversos los fines por los cuales se dan estas gracias, naturalmente estos signos que son fuentes de gracias habían de ser muy diversos. Hasta aquí ninguna dificultad se ofrece. Pero añade:

"Cristo, así como determinó de modo preciso e inequívoco, aun en lo sensible, los elementos sacramentales de la eucaristía y del bautismo, así para el matrimonio y el orden, sacramentos sociales, los determinó de manera que en lo sensible es susceptible de suyo de ulteriores cambios, ya que puso por *compositum* de esos sacramentos el hecho del contrato matrimonial y el de la comunicación de poder sacerdotal, respectivamente; cosas ambas que esencialmente, por lo que hace a su externa legitimidad y valor social, penden de la intervención de la pública autoridad, la cual, según los usos, tradiciones y mentalidades populares de cada época y de cada región, puede determinar con qué particulares actos y fórmulas se han de verificar y celebrar jurídicamente sucesos tan trascendentales como esos en una sociedad.

"No es, pues, extraño que, así como la Iglesia no puede tocar, *salva illorum substantia,* ni la materia ni la forma de otros sacramentos, así, respecto del orden y del matrimonio, pueda determinar, *salva illorum substantia,* si la materia—hablando ya en concreto del orden—ha de ser sólo la imposición de manos, y su forma ciertas palabras deprecativas, como acaba de disponerlo Pío XII para el diaconado, presbiterado y episcopado, o ha de ser también—ya que no sola—la tradición de instrumentos con las palabras imperativo-ejecutivas que la acompañan, como para todos los grados del sacramento del Orden lo dispuso el decreto *ad Armenos,* promulgado por Eugenio IV en 1439. La razón es que en los demás sacramentos lo constituído por la materia y forma es una operación puramente externa, mientras que en el orden y matrimonio, y aun en la penitencia, es la exterior manifestación de actos internos; y como en un acto interno exteriorizado lo más importante, lo formal y vital, es el acto interior significado, no el exterior, que meramente le significa y completa, de ahí es que, al cambiar la Iglesia en el sacramento del Orden la materia y la forma, como siempre queda idéntico lo significado por ellas, a saber, la entrega de poder litúrgico, en realidad no hay cambio sustancial, esencial o formal mucho mayor que el que en la materia eucarística al cambiar el pan fermentado por el ázimo, o el vino dulce por el seco.

"En resumen. Parece ser, *salvo meliori,* que en el sacramento del Orden, en cualquiera de sus grados, menores y mayores, el *sacramentum tantum* es la recepción por el ordenando de determinado grado de potestad sagrada entregada por el ordenante en la forma litúrgica prescrita por la Iglesia; el *res et sacramentum* es esa misma potestad ya indeleblemente recibida, y el *res tantum* es la gracia sacerdotal y espíritu eclesiástico correspondientes al grado de potestad sagrada recibido."

En estas últimas palabras se viene a decir que en el sacramento del Orden el *sacramentum tantum* es la colación o en-

trega por parte del ordenante al ordenado de la potestad sagrada, quedando la forma litúrgica al libre arbitrio de la Iglesia. ¿Qué razones se dan para tan arriesgada posición? Veamos su fuerza.

Considera el articulista que tanto el Orden como el Matrimonio son sacramentos sociales, y así como depende de la pública autoridad el determinar los actos y formalidades requeridos para el valor del contrato matrimonial, de la misma manera dependerán de la Iglesia los actos o fórmulas respectivas para la colación de la potestad que se confiere por el sacramento del Orden.

Confesamos que no nos convence esta solución. Porque Cristo elevó el Matrimonio a la dignidad de sacramento confiriendo el valor causativo de la gracia sacramental no a cualquier contrato matrimonial, sino al *contrato válido,* y la Iglesia establece que, según la institución de Cristo, en este sacramento la materia y la forma son *los actos esenciales de este contrato matrimonial,* y no podría en manera alguna admitir la opinión de aquellos regalistas, como Launoy, que sostenían que el matrimonio consiste en el contrato, pero que el sacramento está en la bendición del sacerdote. Ni tampoco la Iglesia aprobó la sentencia de aquellos teólogos que, como M. Cano, Silvio, Estio y Tournely, defendían que la materia del sacramento del Matrimonio era el contrato matrimonial, pero que la forma consistía en la bendición del sacerdote. Ni siquiera ha otorgado el visado de tolerable a la opinión de unos pocos que, como los Wirceburgenses, admitían la posibilidad de que los esposos contrajesen un matrimonio válido que no sea sacramento[6]. Pues desde que Cristo elevó el contrato matrimonial a la dignidad de sacramento, no es posible que entre bautizados medie un contrato matrimonial *válido* que no sea sacramento. Nada puede cambiar en esto la Iglesia. Así está declarado en el can. 1012 del C. I. C.:

"§ 1. Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos.

"§ 2. *Quare* inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum."

Siendo este contrato de interés social, entre los *no bautizados* es el Estado civil quien determina las condiciones de *validez* de este contrato. Y, naturalmente, Cristo dejó a la Iglesia la facultad de determinar estas condiciones para los

---

[6] Puig de la Bellacasa, o. c., n. 1079.

bautizados. En el sacramento de la Eucaristía determinó Cristo que la materia válida ha de ser el pan de trigo y el vino de la vid, y por lo mismo la Iglesia no podría determinar que sea materia válida el pan de cebada o de centeno o el vino de sidra o de manzanas. Pero no pasó Cristo más allá en la determinación, y por ello la Iglesia católica ha sostenido siempre, contra los cismáticos ortodoxos, que es *válida* la consagración tanto sobre el pan ázimo como sobre el fermentado [7], a pesar de que ello sea un motivo de desunión con ellos, que sólo admiten como materia válida el pan fermentado [8].

En cada sacramento la Iglesia nos dice el grado de determinación que dejó Cristo establecido para la materia y la forma. En general le dejó más libertad en la determinación de la forma, pues en muy pocos sacramentos tenemos las palabras dadas por Cristo. Pero no puede la Iglesia tomarse más libertad de determinación que la que le fué otorgada por su Fundador. En el Matrimonio dejó en su mano la prescripción de las condiciones de *validez* para el contrato. Más allá de aquí no puede pasar. En cuanto a la *licitud* es claro que le queda un campo muy dilatado, como en todos los sacramentos. Así, ha determinado una serie de ceremonias para dar mayor solemnidad a la administración de los sacramentos, haciendo entrar como por los ojos todo el contenido sobrenatural que encierran estas fuentes de gracia riquísimas que nos ha legado Cristo en los sacramentos. Pero estas prescripciones se establecen *non iure divino sed ecclesiastico.* Y así determinó también que en la Iglesia latina sólo se consagre con pan ázimo [9].

No creemos sea tampoco feliz la apelación del articulista al sacramento de la Penitencia. Pues lo esencial de este sacramento es que la remisión de los pecados se haga en forma de juicio, en el cual el pecador hace de acusador y de reo, y el sacerdote, ministro de la Penitencia, de juez. Y en este juicio son esenciales por parte del reo el dolor de sus pecados, la acusación de los mismos y el propósito de la enmienda; y por parte del ministro, el dar la sentencia de absolución (o retención, negándola al penitente indispuesto) y el imponer la debida penitencia. De nada de esto puede dispensar la Iglesia, y jamás podrá apropiarse la doctrina de los protestantes, según la cual los ministros del Evangelio

7 DENZINGER-BANNWARD, *Enchiridion Symbolorum*, 692.

8 G. KOERPERICH, *Pain azyme ou pain fermenté pour la sainte Eucharistie*: "Revue diocésaine de Namur" 4 (1949) 26-36.

9 DENZINGER, 465; Cf. C. I. C. can. 816.

sólo han de anunciar o declarar que Dios perdona los pecados de aquellos que tienen fe [10].

Otra razón en que pretende hacerse fuerte el P. Campo es la de que el decreto *pro Armenis,* promulgado por Eugenio IV en 1439, establece que la materia del Orden es la tradición de los instrumentos para todos los grados del Orden. Esta razón sería ineludible si se probase que dicho decreto, en esta parte de la doctrina sobre los sacramentos, contiene una declaración doctrinal que establece auténticamente la doctrina sobre los sacramentos, zanjando las disputas que sobre diversos puntos habían mediado, cortando para adelante toda controversia sobre cuestiones discutidas, algo así como ahora lo ha hecho Pío XII. Mas creemos que cada vez se va poniendo más en claro que jamás pasó por la mente de Eugenio IV el dar una tal declaración, sino que sólo intentó aquí dar a los armenios un compendio de doctrina cristiana según la doctrina más común entre los doctores de la Iglesia, y por lo mismo sacó esta instrucción casi a la letra de un Opúsculo de Santo Tomás, dejando cada punto en el grado de certeza que a la sazón había en la Iglesia, pues en realidad no era más que una instrucción práctica. No insistimos en este punto, porque hace poco expusimos largamente esta cuestión en Estudios Eclesiásticos, y así remitimos al articulista a nuestro artículo advirtiéndole que después hemos recibido varias cartas de teólogos, en que nos comunican que se habían convencido de nuestra posición [11].

En el resumen o recapitulación de su artículo se dice respecto del sacramento del Orden:

> "El *sacramentum tantum* es la recepción por el ordenando de determinado grado de potestad entregada por el ordenante en la forma litúrgica prescrita por la Iglesia."

Mejor que "Recepción entregada" creo convendría decir "entrega o colación", considerando el sacramento *activa* y no *pasivamente.* Prescindiendo de este pormenor, el aserto del autor supone que Cristo no determinó la materia de este sacramento *in specie,* sino *in genere.* Cristo asignó la gracia propia de este sacramento e impuso a la Iglesia la obligación de establecer el rito acomodado, dejando la elección en su mano. De donde resultaría, según esto, que puesto caso que en el sacerdote hay una doble potestad, la de orden y la de jurisdicción, que no se comunican juntamente, sino por

---

10 Cf. Michel, DTC XII, *Pénitence,* 1060 s. 1064.
11 EstEcl 21 (1947) 187-207.

medios o caminos diferentes, en resumidas cuentas, entre el conferir la potestad de orden y la de jurisdicción no habría más diferencia que la de que la primera se confiere con un carácter y con gracia sacramental, si no hay óbice, y por un rito a merced de la Iglesia, aunque determinado por ella para cada caso. Pero tal libertad dada por Cristo a la Iglesia parece estar en oposición con lo que nos enseña la Escritura y la Tradición.

Comencemos por la *Escritura.* El N. T. señala invariablemente como materia del Orden la imposición de las manos. Los ejemplos abundan. Así, leemos en Act 6,6: "Hos [septem diaconos] statuerunt ante conspectum Apostolorum et orantes *imposuerunt eis manus*". Y más adelante en Act 14,23: "Y habiéndoles puesto de su mano [San Pablo] presbíteros en cada iglesia, hecha oración..." En griego se lee *jeirotonésantes,* término técnico equivalente a imposición de las manos, para significar la ordenación sagrada. Asimismo San Pablo habla de este modo a su discípulo Timoteo: "Noli negligere gratiam quae in te est, quae data est tibi per prophetiam, cum *impositione manuum* presbyterii" (1 Tim 4,14). "Admoneo te ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per *impositionem manuum mearum*" (2 Tim 1,6).

La prueba recibe también toda su fuerza de la *Tradición.* Así, San Cipriano habla de lo que hay que observar diligentemente según *la tradición divina y apostólica,* a saber, que para practicar las ordenaciones debidamente el obispo ha de imponer las manos en el ordenando, y así se ha observado en la ordenación de su colega Sabino: "ut... iudicio episcopatus ei deferretur et *manus ei in locum Basilidis imponeretur*" [12].

San Basilio habla así de algunos que se separaron de la Iglesia: "Qui enim primi recesserant, ordinationem a patribus habebant, et *per manuum eorum impositionem* habebant donum spirituale" [13].

San Epifanio se pregunta en su *Panarium:* "Quomodo fieri potest ut is presbyterum constituat, ad quem creandum *manuum imponendarum* ius nullum habeat?" [14].

San Juan Crisóstomo, en su Homilía sobre los Hechos de los Apóstoles, dice: "Vide quam non superflue scriptor loquatur; non enim dicit quomodo, sed simpliciter quod ordinati sint per orationem; hoc enim est ordinatio, *manus viri superimpo-*

---

12 Rouet de Journel, S. I., *Enchiridion Patristicum,* 588.
13 Ibid. 919.
14 Ibid. 1108.

nitur, totum vero Deus operatur, eiusque manus est quae tangit caput ordinandi, si quemadmodum oportet ordinetur" [15].

Clarísimo sobre todos es el testimonio de San León Magno, en su carta a los Obispos de Mauritania: "Quid est cito *manus imponere* nisi ante aetatem maturitatis, ante tempus examinis, ante meritum oboedientiae, ante experientiam disciplinae, *sacerdotalem honorem tribuere* non probatis?" [16].

Para no alargarnos demasiado, omitimos el aducir aquí los testimonios más antiguos que se conservan de la liturgia observada por la Iglesia de Occidente, a los cuales se podrían añadir los ritos griego, armenio, siríaco y copto. En el rito romano sólo hacia el siglo X se añadió la ceremonia de la entrega de los instrumentos, y se extendió luego a todo el Occidente. Sabido es que la Iglesia ha ido añadiendo con el tiempo muchas ceremonias para la mayor solemnidad del culto y administración de los sacramentos. ¿Cuánta diferencia entre la misa solemne pontifical de nuestros tiempos y las misas que se celebraban en los tiempos Apostólicos y en los que estuvo, como quien dice, recluída la Iglesia bajo las catacumbas? ¿Cuántas ceremonias no ha ido añadiendo la Iglesia a la administración solemne del Bautismo, que sin duda no estaban cuando los Apóstoles conferían el Bautismo a aquellas grandes muchedumbres que del paganismo entraban en la Iglesia de Cristo? Después, en la Edad Media los teólogos, sutilizando con exceso, al estudiar los sacramentos como un compuesto de materia y forma, según la tecnología escolástica, y por no tener a mano los documentos de la historia, para examinar con rigor todo el proceso de la Tradición en la Iglesia, engendraron alguna confusión al estudiar el sacramento del Orden. Aun Santo Tomás fué víctima de esta confusión, y asentó que por la entrega de los instrumentos se imprime el carácter [17], y que en cambio por la imposición de las manos se da la gracia [18]. Y la misma vaguedad e indecisión se notó en el Concilio de Trento, por la diversidad de opiniones de Padres y teólogos en lo concerniente a la materia del sacramento del Orden, como largamente lo probamos en esta misma revista [19]. Con todo, se echó de ver que entre los Padres hacían más fuerza en la asamblea los que reclamaban ser la única materia esencial del sacramento del Orden la imposición de las manos. De aquí que, como advertíamos enton-

15 Ibid. 1214.
16 Ibid. 2179.
17 4 d.24 a.3.
18 3 q.84 a.4; Suppl. q.38 a.1 ad 1.
19 EstEcl 4 (1925) 145-152.

ces, si bien el Concilio de Trento no quiso hacer constar en la doctrina explícitamente cuál es la materia esencial, insinuó en distintas sesiones que ésta consiste en la imposición de las manos[20].

Después ha continuado la diversidad de opiniones en este punto, pero sobre todo en los últimos siglos, cuando con la publicación de los documentos antiguos ha podido aparecer la tradición de la Iglesia en toda su claridad, ha sido cada vez más ingente el número de teólogos que han visto claro que la Iglesia, al añadir otras ceremonias en el rito de la Ordenación, no ha intentado añadir ningún rito esencial, y mucho menos cambiar la esencia de lo que había sido el rito esencial de la Ordenación sagrada, de origen apostólico, durante muchos siglos. Y creemos que Pío XII, al señalar la imposición de las manos como único rito esencial de las tres Ordenaciones, que la mayor parte de los teólogos opinan ser sacramento, con exclusión de las inferiores a ellas, si bien ha querido sólo cortar para adelante esta confusión, ha venido a dar la razón a los que opinaban que la Iglesia no intentó jamás introducir ningún cambio esencial en este punto tan discutido, pues jamás se pudo alegar con evidencia ningún documento eclesiástico que acreditase dicho supuesto cambio.

Manuel Quera, S. I.

---

[20] Ibid. 145. 151.

Notas, textos y comentarios

Las opiniones teológicas sobre la esencia del sacramento del Orden y la constitución "Sacramentum Ordinis"

Esta constitución, calificable de teológicamente revolucionaria, lleva a los profesores *De Ordine* la gozosa liberación de un problema que era cruz de sus ingenios, siembra de turbaciones para no pocos ordenandos y ante los ignorantes un tanto bochornoso para la Iglesia. Por ella se han extinguido para el futuro las clamorosas divergencias de los teólogos sobre la esencia del Orden, ante la voz terminante del Papa, que decide:

"Quae cum ita sint, divino lumine invocato, suprema Nostra Apostolica Auctoritate et certa scientia declaramus et, quatenus opus sit, decernimus et disponimus: Sacrorum Ordinum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem; formam vero itaque unam esse verba applicationem huius materiae determinantia, quibus univoce significantur effectus sacramentales — scilicet potestas Ordinis et gratia Spiritus Sancti—, quaeque ab Ecclesia qua talia accipiuntur et usurpantur. Hinc consequitur ut declaremus, sicut revera ad omnem controversiam auferendam et ad conscientiarum anxietatibus viam praecludendam, Apostolica Nostra Auctoritate declaramus, et, si unquam aliter legitime dispositum fuerit, statuimus instrumentorum traditionem saltem in posterum non esse necessariam ad Sacrorum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus Ordinum validitatem" [1].

El documento ha provocado ya multitud de comentarios y no intentamos añadir otro más [2]. Pero queremos hacer algu-

---

1 Constitutio Apostolica *De sacris ordinibus diaconatus, presbyteratus et Episcopatus*, AAS 40 (1948) 6 n. 4.

2 Véanse v. g. F. HÜRTH, S. I., Periodica de re morali canonica liturgica 37 (1948) 5-44; J. CROSIGNANI, C. M., Divus Thomas (Plac.) 157-166; S. ALONSO, O. P., La Ciencia Tomista 75 (1948) 308-310; F. LODOS, S. I., Sal

nas breves observaciones sobre la posición en que quedan las opiniones teológicas que al parecer pudieran ser afectadas por la decisión papal. A saber, las relativas a la materia y forma respectivamente del Diaconado, Presbiterado y Episcopado, que es el punto precisado por el Papa, si bien nos fijaremos directamente sólo en la materia del Presbiterado, punto central de la clásica controversia; consiguientemente las interesadas en determinar el modo genérico o específico de la institución de los sacramentos por Cristo; y por fin las que versan sobre el valor solemne u ordinario, doctrinal o práctico, del decreto *Pro Armenis*, del Concilio Florentino, en su sección sacramental.

No decidir dogmáticamente las doctrinas libremente discutidas entre autores de buena nota fué estilo del Concilio Tridentino y que sin duda puede decirse norma eclesiástica observada en lo posible hasta nuestros días. Pero tal regla es susceptible de excepciones, necesarias o al menos convenientes, máxime sobre opiniones un tanto anticuadas o sostenidas por escasos autores. Y desde luego siempre hay que pensar que las decisiones pontificias, aun sin intentar descalificar formalmente posiciones de teólogos honorables, tratan de proponer una doctrina católica exacta, con la cual es claro que no se harmonizarán por igual todas las opiniones sobre ella hasta entonces en uso y de las que por tanto algunas pueden quedar por tales decisiones virtualmente desplazadas. ¿Qué alcance en estos respectos tiene la constitución que nos ocupa?

A principios de siglo, la Comisión Pontificia para el *Codex iuris canonici* deseó unánimemente que la S. C. del Santo Oficio pusiera fin a tanta diversidad de opiniones sobre las partes esenciales de las Sagradas Ordenes; pero pensó que ello habría de ser sobre el postulado de Trento, de no contravenir innecesariamente a ninguna de aquellas opiniones, y así, debió de preocuparle el difícil trance de hallar una fórmula que con todas aquellas sentencias fuera conciliable. Con todo, el Cardenal Gasparri, presidente de la Comisión, creyó haber dado con dicha fórmula. Se fijaría el rito esencial de la Ordenación en la sola imposición de las manos con la oración correspondiente, y el Santo Oficio podría proceder a ello sin devaneos, con este simple raciocinio:

"Est factum historicum, de quo controversia nulla esse potest, Ecclesiam occidentalem per multa saecula unico ritu impositionis manus et orationis sacramentum Ordinis contulisse. Hoc posito, ad dicendum hodiernos essentiales ritus diversos esse ab antiquis,

---

Terrae 36 (1948) 427-438; S. González, S. I., Revista Española de Derecho Canónico 1 (1948) 610-634; A. Delchard, S. I., Nouvelle Revue Théologique 70 (1948) 519-529. H. Pujolras, C. M. F., Commentarium pro religiosis et missionariis 27 (1948) 1-11; Collationes Brugenses 44 (1948) 239-245; Revue des Communautés religieuses 20 (1948) 54-56; Il monitore ecclesiastico 10 (1948) 65-69.

asserendum necessario est; 1), Ecclesiam habere potestatem mutandi substantialem ritum sacramenti; 2), Ecclesiam hac sua potestate usam esse.

"Sunt qui hanc potestatem Ecclesiae omnino negent, affirmentque nostra aetate non aliter quam praeterlapsis saeculis sacram ordinis potestatem conferri sola manus impositione et oratione. Sunt qui affirment hanc Ecclesiae potestatem. Hi tamen omnes necessaria consequentia admittere debent, Ecclesiam etiam nunc posse quod aliquando potuit, hoc est etiam nunc mutare posse substantialia sacramenti.

"Hinc concludendum si nunc Ecclesia DECLARAT ET STATUIT ritus essentiales sacrae Ordinationis eosdem esse ac quos primis saeculis adhibuit, quaestio tota cum omnium satisfactione soluta esset. Nam huiusmodi decretum aliis mera esset *declaratio* (DECLARAT), aliis vero esset vera *constitutio* (STATUIT), seu restitutio rerum *in statu quo ante*" [3].

Según esto, señalaba ante todo el Cardenal el hecho histórico, que a su parecer nadie podría negar: en la liturgia romana, durante muchos siglos, los únicos ritos empleados en la Ordenación eran la mencionada imposición con la oración indicada. Pero aun admitido, según Gasparri, por todos tal hecho, mientras unos autores creen que el rito esencial era aquella imposición, había otros que señalan como esenciales única o conjuntamente otros ritos, como son la *traditio instrumentorum*, y en el Presbiterado otras imposiciones. Y estas últimas opiniones por fuerza habían de fundarse en un doble aserto, a saber: que la Iglesia puede quitar a un rito el valor sacramental y traspasarlo a otros ritos, o dividirlo entre varios, y que de hecho ha usado de tal poder. En cambio los defensores de la primera posición niegan ese doble aserto. Y de ahí las diferencias de opinión.

Con todo, el Cardenal halla un principio teórico que a su parecer todos admiten y deben admitir: que la Iglesia siempre conserva intacta la facultad de hacer lo que antes alguna vez haya hecho. Por tanto, si ella decretara hoy que los ritos esenciales de la Ordenación son los mismos que fueron en otros tiempos, todos deberían aceptar tal decisión, aun sin verse obligados a negar sus propias opiniones. La sola diferencia estaría en que, mientras tal decreto sería puramente declarativo de un hecho ya existente para los que creen que el rito esencial es la sola imposición de las manos, sería meramente dispositivo o dispositivo-declarativo para los que piensan que el rito esencial no es aquella imposición, o para quienes admiten además de ésta otros ritos esenciales.

Así, pues, el raciocinio de Gasparri parecía limpio. En otro tiempo el rito esencial y único de la Ordenación fué la imposición de las manos. Luego, si ahora no lo fuera, sería porque una intervención de la Iglesia habría tenido lugar. Ahora

---

3 G. M. Card. Van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis* n. 4 Friburgi Br. 1914 (ed. 2 Romae); Hürth, l. c. 9s.

bien, la Iglesia no ha perdido el poder de hacer lo mismo que alguna vez haya hecho. Luego si señalara como único rito esencial de la Ordenación el antiguo, no haría sino declarar un hecho objetivo ya existente, o fijar de nuevo lo que ella misma antes había modificado.

Por otra parte, si el Papa intentara hacer tal declaración sin tocar las varias opiniones reinantes sobre el rito de la Ordenación, aquellos dos principios serían por igual estrictamente necesarios. En efecto, si históricamente hubiera al menos alguna probabilidad de que siempre se haya practicado para la Ordenación, además de la imposición, algún otro rito de los que por algunos se tienen por esenciales, v. g. la *traditio instrumentorum,* no se podría decidir que para la validez basta la imposición de las manos sin negar que los demás ritos fueran esenciales o que lo fueran sólo por determinación de la Iglesia.

Y admitido el hecho histórico de que en otro tiempo en la Ordenación el único rito fué la imposición, con el necesario aditamento de que los demás ritos añadidos a él posteriormente fueron añadidos por la Iglesia, no se podría decidir con certeza que el rito esencial y único es la imposición sin admitir que la Iglesia tiene poder para desvirtuar los demás ritos que ella misma haya establecido acaso como esenciales.

En esta intención de dejar intactas las opiniones de los teólogos, la decisión del Papa propuesta por Gasparri sería una declaración o una disposición o a la vez entrambas cosas, según las diversas hipótesis de su alcance real. Si objetivamente la imposición sigue siendo, como lo fué antes, rito esencial, y único esencial, de la Ordenación, el decreto del Papa sería una mera declaración, Si de hecho hubiera habido un cambio de rito y la esencia de la Ordenación consistiera en la *traditio instrumentorum* o en algún otro rito distinto de la imposición, aquel decreto sería una disposición por la que se reestableciera el primitivo rito a su antiguo valor y se anulara el sustitutivo. Si conservándose la imposición como rito esencial se le hubiera añadido otro también como esencial, habría una declaración-disposición, según las mismas precedentes advertencias.

Por todo lo cual la decisión papal, según Gasparri, se expresaría con las palabras "declarat et statuit", esto es, el decreto para unos sólo *declararía* lo que de hecho ya es, y en cambio para otros *restituiría* el objeto a su primitivo valor[4].

Parecería que el justo raciocinio del célebre Cardenal, según él lo formulaba, lo habría de admitir la Comisión sin distingos. Pero no fué así; no a todos sus miembros satisfizo, hasta el punto de que aquella iniciativa entró para largo en

[4] HÜRTH, l. c. 10.

vía muerta [5]. Con todo, no sabemos ni quiénes se opusieron a ella ni en qué razones se fundaban.

En las deliberaciones indicadas tenidas antes al menos de 1910, no tomó parte el Cardenal Van Rossum, que recibió la púrpura en 1911 y hasta 1913 ó 1914 no aparece entre los miembros de la Comisión mencionada. Pero conocedor de aquellas gestiones refería en 1914 con palabras textuales, sin duda tomadas de las actas de la Comisión, aunque sin citar al Cardenal, el raciocinio de Gasparri y manifestaba públicamente su disconformidad con él: "Ingeniosa profecto quaestionis solutio! Atvero infructuosa et omnino seponenda" [6].

De las cuatro razones en que al punto fundaba su actitud, fijémonos en dos: "Primum quidem gratis asseritur factum illud historicum extra *omnem prorsus* controversiam esse". Así, empezaba Van Rossum por poner duda en el primer aserto de Gasparri, cuyo raciocinio consiguientemente vacilaba, según las observaciones arriba hechas, en el supuesto de que la declaración del rito esencial no hubiera de anular opiniones de teólogos sobre la materia.

Y efectivamente cita Van Rossum ante todo, con respecto a la Iglesia oriental, a Fagnano, en cuya opinión los griegos en la colación de las órdenes empleaban la *traditio instrumentorum* [7]. Y en cuanto a la Iglesia latina, refiere que autores como D. Soto, G. Valencia, Estio, etc. aseguran que la Iglesia desde sus principios practicó dicho rito en sus ordenaciones [8].

Fundado, pues, en tales testigos cree Van Rossum poder decir que no está fuera de toda discusión el principio histórico de Gasparri, de que el único rito usado por la Iglesia durante siglos fué la imposición de las manos.

Pero además tampoco el segundo principio, de que la Iglesia puede alterar en los ritos sustanciales de los sacramentos lo que acaso ella misma alguna vez haya introducido, le parece a Van Rossum tan incontrovertible como piensa Gasparri, ya que, según añade, "non desunt auctores, qui etsi admittant Christum dedisse Ecclesiae potestatem in essentialia Sacramentorum, eam tamen omnino negent esse permanentem, sed iuri communi congruenter asserunt eam delegatam po-

---

5 HÜRTH, l. c. 11.

6 VAN ROSSUM, l. c. n. 5.

7 VAN ROSSUM, l. c. n. 444.

8 G. VALENCIA, S. I. (*De sacram. Ordinis* d.9 q.1 punct. 5): "Respondeo non esse dubium, quin apostoli in ordinatione sacerdotum ea forma essentiali [hoc est: instrumentorum traditione cum formula *Accipe potestatem*, etc.] quam ab ipsis didicit Ecclesia, usi fuerint, tametsi id non expresse legitur"; D. SOTO, O. P. (In 4 *Sent.* d.24 q.1 a.4) afirma lo mismo y añade sobre la imposición de las manos: "Neque ambigere licet, quin formam, qua Ecclesia utitur, per traditionem eorumdem apostolorum didicerit, qui a Christo eamdem edocti fuere. Quapropter illa manuum impositio [qua ordinabant apostoli] non erat sacramentum sed sacramentale quoddam". Cf. VAN ROSSUM, l. c. n. 456.

testatem a Christo Ecclesiae factam, semel exercitam, esse exhaustam et iterum exerceri non posse". No cita Van Rossum los nombres de esos teólogos que así opinan. Pero con ser él mismo de los que piensan que la Iglesia no tiene poder sobre los ritos esenciales de los sacramentos [9], bien claramente indica en sus palabras (*iuri communi congruenter*) que de conceder tal poder a la Iglesia había que pensar que no era ilimitado en su ejercicio y por tanto en su duración [10].

Si, pues, en admitir el segundo principio de Gasparri no se da entre los teólogos la unidad que suponía el Presidente de la Comisión, su raciocinio también en este respecto sería inconsistente.

En resumen, por cualquiera de sus dos principios básicos que se mire la bella construcción de Gasparri, no tiene ella la solidez con que parecía presentarse en labios de su autor. Y así, en un asunto tan trascendental habría que optar por desecharla, si no se quisiera contravenir a opiniones de relevantes teólogos.

Aún podemos añadir otra importante reflexión. Según Van Rossum, ciertos autores como Ricardo de Mediavilla, Vázquez, Hurtado, Felipe de la Sma. Trinidad, etc., dijeron que la primitiva Iglesia recibió de Cristo la dispensa temporal de conferir la Ordenación con la sola imposición de manos, y por tanto sin la *traditio instrumentorum*, por lo demás esencial al rito sacramental [11].

Ahora bien, en tal hipótesis, si, después de la introducción de ese último rito, bien por cesación de la dispensa de Cristo, bien por la facultad de la Iglesia de no usar de aquella dispensa, el Papa volviera ahora a suprimirlo, enseñaría implícitamente que aún dura la dispensa de Cristo, y que la Iglesia tiene el poder de hacer entrar en vigor a su arbitrio esa dispensa, e incluso, como al parecer en nuestro caso, definitivamente. Y en tal supuesto, en el raciocinio de Gasparri se introduce un tercer principio que ni en su misma enunciación en tan claro como los dos primeros y que sin una declaración de la Iglesia en su favor difícilmente obtendría el asentimiento de

---

9 VAN ROSSUM, l. c. n. 470-486.

10 VAN ROSSUM (l. c. n. 86) al refutar la opinión que pone la esencia de la Ordenación en la primera imposición de las manos y en la entrega de los instrumentos, dice sobre el poder dado a la Iglesia de determinar específicamente el rito sacramental, que aquella opinión invoca: "Certum etiam est, hanc invocatam potestatem Ecclesiae traditam non ita concipi posse ac si Ecclesia semper haberet potestatem mutandi seu determinandi Sacramenti materiam et formam".

11 RICHARDUS (In 4 *Sent.* d.24 a.4 q.3 ad 4um): "Apostolos ex primitiva Ecclesia, ex inspiratione Spiritus Sancti sola manus impositione ordinasse"; F. DE LA SMA. TRINIDAD (*De sacram.* d.2 dub.3): "Apostoli autem [ex Christi dispensatione] conferebant ordines sacros sine requisita materia". Cf. VAN ROSSUM, l. c. n. 463.

muchos teólogos. En tal caso la iniciativa del Cardenal hallaría otro obstáculo bien serio.

No obstante, a pesar de las dificultades que la propuesta de Gasparri presentaba, Pío XII, a los cuarenta años de aquellas deliberaciones, en 1947, en su constitución "*Sacramentum Ordinis*" no hace sino realizar el deseo unánime, hace tanto tiempo manifestado por la Comisión del *Codex*, de que se precisara definitivamente la cuestión del rito esencial de las Ordenes.

En dicho documento establece el Papa sobre la materia de la Ordenación del Diaconado, del Presbiterado y del Episcopado, según las palabras que de él más arriba hemos transcrito, que ella consiste únicamente en la imposición de las manos, y que por tanto la *traditio instrumentorum* no pertenece a la validez del rito sacramental. El Papa no menciona entre los ritos añadidos a la imposición sino la entrega de los instrumentos; pero como es sabido que en la liturgia del Presbiterado a la primera imposición de las manos sigue otra imposición global sobre todos los ordenandos, y que al final de toda la ceremonia se practica otra imposición individual, ritos ambos introducidos por la Iglesia, se supone que en la constitución se quiere declarar y disponer sobre ellos proporcionalmente lo mismo que sobre la entrega de los instrumentos.

Ahora bien, el Papa asienta un principio que todos deben admitir. Supuesto que Cristo ha instituído los sacramentos, la Iglesia no puede cambiarlos, ya que no tiene ningún poder sobre la "sustancia de los sacramentos", esto es, sobre aquellos elementos, cualesquiera que fueren, que, según el testimonio de la revelación, el mismo Cristo determinó que constituyeran el rito sacramental. Pero como en el transcurso del tiempo se han ido añadiendo diversos ritos, según épocas y regiones, hasta el punto de que ya ni los mismos teólogos saben distinguir en ellos los esenciales de los no esenciales, el Papa se propone declarar exactamente lo que se requiere para la validez de la Ordenación [12].

Sin embargo tiene voluntad de no dirimir en tal declara-

---

12 AAS 40 (1948) 5 n. 1: "Neque his a Christo Domino institutis Sacramentis Ecclesia saecu'orum cursu alia sacramenta substituit vel substituere potuit, cum... septem Novae Legis sacramenta sint omnia a Iesu Christo Domino Nostro instituta et Ecclesiae nulla competat potestas in "substantiam sacramentorum" id est in ea quae, testibus divinae revelationis fontibus, ipse Christus Dominus in signo sacramentali servanda statuit. Quod autem ad Sacramentum Ordinis de quo agimus spectat, factum est ut... aetatis progressu, pro temporum et locorum diversitate, illi conficiendo ritus varii adiicerentur: quod profecto ratio fuit cur theologi inquirere coeperint, quinam ex illis in ipsius Sacramenti Ordinis collatione pertineant ad essentiam, quinam non pertineant: ... ac propterea... ab Apostolica Sede humiliter expostulatum fuit, ut tandem quid in Sacrorum Ordinum collatione ad validitatem requiratur, suprema Ecclesiae auctoritate decerneretur".

ción la controversia teológica sobre la esencia de la Ordenación. Por eso el decreto sólo tendrá valor para el futuro y por tanto sin efecto retroactivo [13]. Y por eso también se han buscado en él expresiones que dejen a salvo las comunes opiniones de los teólogos. Así la intención del decreto con respecto a la imposición de las manos se ha condensado en esta fórmula, aún más expresiva que la de Gasparri: "declaramus et, quatenus opus sit, decernimus et disponimus" [14].

Se pretende, pues, en la constitución declarar lo que objetiva y realmente es; pero, si de hecho, según las opiniones teológicas, la declaración *como tal,* o fuera nula o al menos insuficiente, entonces el decreto tiene valor, según sea necesario, de disposición o de declaración-disposición.

Y así también con respecto a la entrega de los instrumentos se matiza: "declaramus, et, si unquam aliter legitime dispositum fuerit, statuimus instrumentorum traditionem saltem in posterum non esse necessariam..." [15]. Se pretende, pues, *declarar;* si alguna vez se hubiera establecido legítimamente que la entrega de los instrumentos fuera rito esencial total o parcial, *se dispone* ahora que al menos en adelante no tenga tal valor. Como se ve, se ha añadido aún la palabra "*saltem*" para dar a entender que nada se decide sobre el alcance que antes haya tenido dicho rito.

Ahora bien, el proceso doctrinal de la constitución de Pío XII podría parecer ser en sustancia el indicado cuarenta años antes por Gasparri. Se afirma ante todo un principio histórico. Se da por sabido que en todos los ritos de la Iglesia universal, sin distinción de tiempos y lugares, la significación propia del sacramento del Orden, es decir, de la potestad sagrada y de la gracia por él conferidas, se expresa suficientemente en la imposición de las manos y en las palabras que la determinan [16].

Sin embargo nótese que el Papa no afirma, como lo había hecho el célebre Cardenal, que el único rito durante siglos usado en la Ordenación por la Liturgia Romana fué la imposición de las manos con la oración correspondiente, y que por tanto no excluye el hecho posible de que junto a dicho rito se hubiera practicado de siempre en aquella Liturgia la *traditio instrumentorum.*

En cambio alude al uso de la Iglesia Griega, que Gasparri

---

13 Ibid. 7 n. 6: "Huius Nostrae Constitutionis dispositiones vim retroactivam non habent; quod si dubium aliquod contingat, illud huic Apostolicae Sedi erit subiiciendum".

14 Ibid. p. 6 n. 4.

15 Ibid.

16 AAS 40 (1948) 6 n. 3: "Effectus, qui Sacra Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus Ordinatione produci ideoque significari debent, potestas scilicet et gratia, in omnibus Ecclesiae universalis diversorum temporum et regionum ritibus sufficienter significati inveniuntur manuum impositione et verbis eam determinantibus".

no había mencionado. Ni hay quien ignore, dice, que la Iglesia Romana siempre ha tenido por válidas las ordenaciones del rito griego practicadas, aun a la vista del Pontífice en Roma, sin la entrega de los instrumentos [17]. Pero, si se observan sus palabras, ni aun aquí afirma el Papa que en la Liturgia Griega el *único* rito de la Ordenación ha sido *siempre* la imposición de las manos.

De aquí se deduce inmediatamente que el rito de la entrega de los instrumentos es de introducción eclesiástica. Y en este supuesto puede concluir la constitución papal que, aun según el Florentino, la entrega de los instrumentos no se puede mirar como perteneciente a la sustancia y validez de la Ordenación precisamente por voluntad de Cristo [18]. Por tanto, si de hecho ella es esencial, lo es por voluntad de la Iglesia.

Según eso, y admitida la referida hipótesis, la constitución puede ya añadir al principio histórico mencionado este otro especulativo: "Quod si ex Ecclesiae voluntate et praescripto eadem aliquando fuerit necessaria ad valorem quoque, omnes norunt Ecclesiam quod statuit etiam mutare et abrogare valere".

Y ya asentados estos dos principios, el histórico y el especulativo, se procede lógicamente (*quae cum ita sint*) a fijar el rito esencial de la Ordenación para el futuro en la sola imposición de las manos.

Tal determinación ¿qué consecuencias trae para las opiniones de los teólogos sobre la esencia del sacramento del Orden? Con respecto al futuro se consagra como única valedera la que señala la imposición de las manos como único rito esencial, y por tanto se rechaza como solución práctica toda otra opinión, en cuanto se oponga a aquella determinación. Pero especialmente nada se decide sobre el alcance de la institución de los sacramentos por Cristo; y por eso aún se podrá defender en adelante que el rito sacramental de la Ordenación fué establecido por Cristo sólo *in genere*, y que así la imposición de las manos es de introducción *especifica* de la Iglesia.

Con respecto al tiempo anterior al decreto se puede sostener cualquiera de las opiniones que hasta ahora han estado en boga entre los teólogos sobre la esencia de la Ordenación, a saber, que la materia de la Ordenación consiste en la sola entrega de los instrumentos, o en dicha entrega y en la imposi-

---

17 Ibid.: "Insuper nemo est qui ignoret Ecclesiam Romanam semper validas habuisse Ordinationes graeco ritu collatas absque instrumentorum traditione...: immo voluit Ecclesia ut in ipsa Urbe Graeci secundum proprium ritum ordinarentur".

18 Ibid.: "Quibus colligitur, etiam secundum mentem ipsius Concilii Tridentini, traditionem instrumentorum non ex ipsius Domini Nostri Iesu Christi voluntate ad substantiam et ad validitatem huius Sacramenti requiri".

ción final de las manos, o en la entrega y en la primera imposición de las manos, o en la entrega y en las dos imposiciones indicadas, o totalmente sea en la primera imposición sea en la entrega, o sólo en la primera imposición [19].

Y como en algunas de esas opiniones se recurre, o se puede recurrir, a defender que Cristo estableció el signo sacramental sólo genéricamente, dejando a la Iglesia la determinación concreta del rito, o que señaló el rito, pero facultando a la Iglesia para determinarlo más estrictamente, o añadirle nuevos elementos, o al menos para señalar condiciones de las que dependa su valor esencial [20], tampoco se pretende en el decreto que dichas opiniones sean descartadas. Lo único que a todos se impone es que la Iglesia no tiene poder sobre lo que Cristo ha establecido acerca del signo sacramental. Con todo, como no consta con certeza qué es lo que en concreto determinó Cristo, se puede seguir sosteniendo aun ahora, después del decreto, que la misma imposición de las manos es rito de institución eclesiástica.

Y como todas las opiniones sobre la esencia de la Ordenación tienen su apreciación acerca del alcance y del valor dogmática del decreto *Pro Armenis* del C. Florentino en su sección sacramental [21], de suerte que de la interpretación que de él se dé dependerá, al menos en parte, la opinión que se haya de mantener sobre la esencia de la Ordenación, es claro que tampoco sobre dicho decreto contiene la constitución papal determinaciones que obliguen a modificar en ese respecto las opiniones teológicas sobre él hasta hoy defendidas. Por tanto, aun en el futuro podrán seguir subsistiendo dichas opiniones, mientras una declaración pontificia no venga a precisar el valor de aquel decreto [22].

Sin embargo no todas las posiciones teológicas quedan en pie después de la constitución. Son por definición inconcilia-

---

19 Cf. VAN ROSSUM, l. c. n. 12, 51, 80, 87, 98, 103.

20 Cf. L. LERCHER, *Institutiones theol. dogm.* IV n. 239 Oeniponte 1935; H. LENNERZ, S. I., *De sacramentis Novae Legis in genere* n. 85-88, 475-482, 516-532; *De sacramento Ordinis* n. 222, Romae, 1947.

21 Cf. VAN ROSSUM, l. c. n. 26, 48s., 63, 74, 84, 91, 101, 389-469; P. GALTIER, S. I., *Imposition des mains*: DTC VII, 1408-1425; P. HUGON, Revue Thomiste (1924) 481-487. Cf. M. QUERA, *Una palabra más sobre el decreto "Pro armenis"*, EstEcl 21 (1947) 187s.

22 HÜRTH, l. c. p. 16: "Forte miratur quis, in tota nova Constitutione nullibi vel ullum verbum fieri de hoc Decreto pro Armenis. Facile sane quivis intellegit, hoc non accidisse casu, sed deliberato consilio. Evidenter Summus Pontifex noluit sua auctoritate aliquid statuere de huius Decreti recta et genuina interpretatione, sed voluit controversiam relinquere in statu in quo est". Ibid. p. 17s.: "Quod vero Decreti pro Armenis sensum et auctoritatem spectat, res est et manet controversa. Neque status quaestionis, uti iam monitum est, hac nova Constitutione mutatur. Potest ergo unusquisque in hoc Decreto interpretando abundare sensu suo; nihilominus non omnes interpretationes quae proferuntur admitti possunt..."

bles con ésta todas las que formal o virtualmente se oponen a los dos principios en que se funda la decisión pontificia, tanto el histórico como el especulativo. En cuanto al primero, es claro que el Papa no pretende zanjar una cuestión histórica; pero sin suponer la solución determinada de que la imposición de las manos ha sido, al menos en la Iglesia griega, o siempre o desde tiempo indefinido, el único rito esencial, no se podría establecer la declaración del Papa en el sentido y en los límites que él pretende de no prejuzgar nada sobre las opiniones teológicas sobre la esencia del Orden. Por tanto, no parece que se puede sostener en adelante, al menos con respecto a la Iglesia griega, la afirmación de que la entrega de los instrumentos ha sido siempre por sí sola, o juntamente con la imposición de las manos, rito esencial de la Ordenación.

En cuanto al segundo principio, es también esencial en la decisión del Papa, y en ella se contiene expresamente, el aserto de que la Iglesia conserva siempre el poder de alterar o suprimir o cambiar lo que ella misma haya alguna vez establecido. Por tanto, no parece que se puede ya defender la opinión que, suponiendo en la Iglesia poder de determinar el rito sacramental, sin embargo afirme que dicho poder queda anulado una vez que se haya empleado en dicha determinación.

En tales supuestos, la constitución es un caso dogmático que no carece de interés. Según el estilo eclesiástico arriba subrayado, la Iglesia en esta constitución quiere dejar en pie, en lo posible, las diversas opiniones teológicas sobre la esencia del Orden. Pero a la vez desvirtúa, e indirectamente declara insostenibles, ciertas modalidades importantes socorridas por algunos en la defensa de algunas de aquellas opiniones.

José Sagüés, S. I.

Facultad de Teología (Oña, Burgos).

¿'Οργισθείς ο σπλαγχνισθείς?

Crítica textual de Mc 1, 41

En Mc 1, 41 la variante σπλαγχνισθείς es la ordinaria en los códices, versiones y citas patrísticas, y la que generalmente adoptan los críticos modernos. Pero frente a ésta se alza otra variante muy diversa ὀργισθείς, que significa "irritado" o "encolerizado", preferida recientemente por algunos críticos [1]. ¿Cuál de las dos variantes rivales debe ser considerada como auténtica? Interesa averiguarlo, ya que de ella en gran parte depende el sentido general del pasaje. Han de decidir, como es razón, los documentos, interpretados a la luz de los principios de la crítica interna.

1. *Argumentos a favor de* ὀργισθείς.

En pro de la variante ὀργισθείς o "irritado" se aducen dos argumentos principalmente: *a*), los códices o versiones que la conservan; *b*), el carácter o cuño de originalidad o prioridad que presenta "*irritado*".

a) *Argumento documental.*—Traen la variante "*irritado*" D *a d ff*^{2} *r*^{1*} Ta^e; que si bien poco numerosos, atestiguan la difusión de la variante en el mundo latino (*a d ff*^{2} *r*^{1*}), en el griego (D) y en el siríaco (Ta^e). El valor de estos testigos está en que representan el llamado tipo *occidental*, que sube al siglo II. Por vía de confirmación se añade que los códices *b g*^{1} de la *vetus latina* y G de la vulgata omiten las dos variantes: omisión significativa, que se explica mejor si en el arquetipo leyeron la enojosa y difícil lección "*irritado*".

Semejante documentación en pro de "*irritado*" es realmente endeble. Apoyadas en parecida documentación existen innumerables variantes, rechazadas unánimemente por todos los críticos antiguos y modernos. Examinada más particularmen-

1 Cf. L. Vaganay, *Mc 141. Essai de critique textuelle*, en *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 237-252.

te, esta documentación solamente representa una parte, y no la mayor, del tipo *occidental*. En contra están, además de los otros representantes del tipo *occidental*, todos los representantes del tipo *alejandrino, cesariense y antioqueno* (y de otros tipos no suficientemente caracterizados aún), que en su forma primitiva ascienden igualmente al siglo II. En cuanto a la omisión *significativa* de *b* g^1 y G, baste notar que, según todas las probabilidades, es una simple omisión *harmonizante* con Mt y Lc, que omiten igualmente "irritado" y "compadecido". Si la omisión se debiera a los *escrúpulos* de *b* y g^1, ¿cómo se explicaría que en un pasaje parecido (3, 5), en que se habla de la "*ira*" de Jesús, *b* traduzca "cum iracundia" y g^1 "cum indignatione"? Los que tan pocos escrúpulos muestran en 3, 5, ¿por qué habían de ser píamente escrupulosos en 1, 41?

No es menester insistir más en el aspecto documental, cuando los mantenedores de "*irritado*" apelan principalmente al argumento racional. El problema está, no en la crítica externa, sino en la interna.

b) *Argumento racional.*—Es principio y norma fundamental de la crítica textual que debe considerarse como auténtica o primitiva la variante que explica satisfactoriamente el origen de la rival y en cambio no se explica razonablemente por ésta. Ahora bien, tal es la variante "irritado" comparada con la rival "compadecido". En efecto, si en el texto original se supone "irritado", se explica perfectamente su cambio en "compadecido"; inversamente, si se presupone "compadecido", no se adivina la razón de cambiarse en "irritado". La razón suficiente del cambio fueron los escrúpulos dogmáticos o píos, que se resistían a mantener "irritado", como poco decoroso para el divino Maestro, manso y humilde de Corazón.

Que pudieran existir esos escrúpulos y que pudieran motivar semejante cambio, nadie lo negará. Pero no es éste el problema. La cuestión está en si los recensores o copistas que nos dan la variante "compadecido" tuvieron de hecho esos escrúpulos, hasta el punto de corregir o cambiar el texto de su arquetipo. Es lo que hay que examinar.

Por de pronto, los cambios u omisiones debidos a escrúpulos dogmáticos suelen afectar a un reducido número de códices, no a la inmensa mayoría, que no muestra tales escrúpulos. Tal es el caso, por ejemplo, del sudor de sangre (Lc 22, 43-44), omitido por muy pocos códices. En cambio, en Mc 1, 41 los escrupulosos serían la casi totalidad de los códices.

Si esos escrúpulos fueran reales, deberían igualmente manifestarse en los demás casos parecidos. Precisamente en Mc 3, 5 y 10, 14 se dan otros dos casos análogos. En 3, 5 se dice que Jesús "echando en torno una mirada sobre ellos *con ira*..." Ahora bien, ni un solo códice del texto griego o de las versiones omite por escrúpulos el complemento "*con ira*". ¿Por qué tan desaprensivos en 3, 5 los que en 1, 41 se muestran tan susceptibles? Habría que explicar este hecho.

De semejante manera, en 10,14 se dice que Jesús "se enojó" con los discípulos porque echaban de sí a los niños. Y tampoco un solo códice omite la expresión. Más aún, los representantes del tipo cesariense (W Θ 565 28 fam. 1 fam. 13 arm) y las versiones siríacas sy^s sy^{hl}, recargando las tintas, añaden el participio "*increpándolos*". No se explicará tan fácilmente esta anestesia dogmática de 3, 5 y de 10, 14 después de la hiperestesia universal del 1, 41. Y es de notar que en los tres casos hubiera además podido actuar el prurito de harmonización con Mt y Lc, que no tienen esas expresiones difíciles.

En conclusión, ni la crítica documental ni la crítica racional favorecen la variante, casi solitaria, "*irritado*", que resulta indocumentada e inmotivada.

2. *Argumentos en contra de* ὀργισθείς

La variante "irritado" no sólo carece de base documental y racional, sino que tiene contra sí otras razones positivas que la hacen inaceptable.

Primeramente es sospechosa de harmonizar con 1, 43, en que se dice que Jesús "mostrando severidad con el leproso al punto le despidió" o echó de sí. Como con esta dureza podía parecer incompatible la variante "compadecido", o se trocó en "irritado" o simplemente se suprimió. Y bajo el influjo de la harmonización la variante "compadecido" es la que explica por igual la variante "irritado" y la omisión. "Compadecido", por tanto, es la variante que lleva el cuño de originalidad. Y es además difícil dentro del contexto: otro indicio de autenticidad.

En segundo lugar, "irritado" es una variante, no simplemente difícil, sino incoherente con el contexto. Ya de antiguo se ha notado la delicada cortesía con que Jesús, al decir: "Quiero, sé limpio", se hace eco de la súplica del leproso: "Si quieres, puedes limpiarme". Ahora bien, estas corteses palabras de Jesús resultan inconcebibles si van precedidas del participio "*irritado*". La psicología tiene sus leyes. Psicológicamente tanta cortesía dentro de la irritación es un contrasentido. Y el gesto de Jesús "extendiendo su mano le tocó", interpuesto entre la variante discutida y las corteses palabras de otorgamiento, lejos de ser, como siempre se ha entendido, un gesto de amable afabilidad o condescendencia, después de "irritado" o es inconcebible o habría de ser un gesto de repulsión con que lanzase lejos de sí al atrevido intruso, violador de la ley. En cambio, la variante "compadecido", aun siendo una lección difícil, es coherente con el contexto inmediato y también con el contexto remoto. Por consiguiente, es fuerza mantenerla.

José M.ª Bover, S. I.

Facultad de Teología de Sarriá (Barcelona).

Apostillas a un libro sobre el "Reino de Dios"

Hace más de un año llegó a nuestras manos un libro del actualmente M. I. Sr. Lectoral de Valencia, Juan-Angel Oñate Ojeda, cuyo título es: *El "REINO DE DIOS", ¿tema central del discurso escatológico? Nueva interpretación del Discurso escatológico a base de la idea del "Reino"* [1]. De momento lo hojeamos con gusto, por lo sugestivo del tema y, ¿por qué no decirlo?, llevados por la curiosidad de saber qué opinaría de nuestro antiguo y venerado profesor P. Francisco Segarra, S. J., a quien tenemos por especialista en materia escatológica. Bien pronto nos dimos cuenta de que la disensión de opiniones era diametralmente opuesta, y aun dimos con un apéndice dedicado todo él a estudiar la "opinión" del P. Segarra.

Un primer impulso nos llevaba a querer reivindicar a nuestro antiguo Profesor, pero creíamos que él personalmente saldría por la defensa de sus fueros. Pero cuando entendimos por él mismo que no pensaba bajar a la lid (ocupado como se encuentra en tareas de otra índole), y sobre todo cuando leímos el juicio por él emitido acerca de la obra de su adversario [2], al propio tiempo que admiramos su magnanimidad y delicadeza, concebimos el propósito de exponer algunas ideas que él por deferencia y generosidad prefirió callar.

SINTESIS DEL LIBRO

El fin que se propone el autor está bien claramente expresado por él mismo en estas palabras: "Se trata, como indica el subtítulo, de una nueva interpretación del Discurso escatológico (Mt 24 y paralelos), teniendo por base la idea del "REINO", tal cual aparece en la Sagrada Escritura, principalmente en el Nuevo Testamento (p. 7*).

El plan se desarrolla en tres partes de desigual extensión; la primera estudia la idea del Reino de Dios en el Antiguo y

1 Madrid, C. Bermejo, 1946.
2 Estudios Bíblicos, 1947.

Nuevo Testamento (p. 11-119); la segunda analiza el Discurso escatológico (p. 123-148), y la tercera compara los pasajes de San Mateo y San Lucas (p. 151-161). Como había precedido una Introducción, así va la obra seguida de cuatro apéndices: los dos primeros son estadísticos y contienen todos los lugares en que en el Nuevo Testamento aparece la apelación *Hijo del Hombre y Reino de Dios;* el tercero es una refutación directa de la tesis del P. Segarra, y en el cuarto se explican algunos "puntos discutibles".

En la Introducción se expone como en síntesis el estado de la cuestión: la dificultad del tema, sus interpretaciones ortodoxas y heterodoxas, la exegesis actual católica y la interpretación o posición propia del A. No le agradan las explicaciones que de alguna manera parten el Discurso escatológico, situando su significado en dos épocas o escenas distintas: la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo. "No es, dice, que neguemos que en el Discurso se trate de la "ruina de Jerusalén" y del "fin del mundo". Esto es evidente; pero lo que no lo es tanto es que "ambos acontecimientos" hayan de ser *el tema* del Discurso, sean cuales fueren las relaciones que entre ellos se establezcan" (p. 7). Cabría otra hipótesis, a saber, que hubiera *un tema* "superior a ambos, que los sintetizara" (íd.). Y ésta es precisamente la posición que agrada al autor, por lo cual añade: "Por nuestra parte, creemos que así es en realidad y que dicho *tema* es el mismo que late a través no sólo de los Sinópticos y de todo el Nuevo Testamento, sino de toda la Sagrada Escritura y que pudiéramos llamar "el tema central de la Revelación divina: El Reino de Dios" (íd.). Se propone, pues, el autor demostrar la legitimidad de esta posición, única en que tiene plena explicación, según él, el Discurso; ya que si éste ha permanecido oscuro se debe a que "no se ha dado con el verdadero planteamiento del problema".

Con magnificencia y erudición pasa el autor a considerar la idea del "Reino de Dios" en las Sagradas Escrituras. En el Antiguo Testamento aparece Dios como Rey del Universo por el hecho mismo de la Creación, pero en la Escritura el reinado de Dios sobre el Universo es una idea derivada de la de Dios como Rey de Israel; reinado sobrenatural que ha de culminar con el dominio de Jesucristo. El "Reino de Dios" no significa otra cosa que "la restauración del reinado *sobrenatural* de Dios en los hombres, perdido por el pecado" (p. 18).

El Nuevo Testamento es una continuación perfecta del Antiguo y consiste en la "realización del Reino profetizado y figurado" (p. 18). Así lo manifiestan las "Genealogías", la idea del "Hijo del Hombre" y la predicación de Cristo sobre el Reino de Dios. De estos tres puntos, el que más interés reviste para el autor es el tercero, y lo explana con más detención. Puede considerarse *in fieri* e *in facto esse*. Bajo el primer aspecto aparece en la predicación del Bautista y en las primeras predicaciones de Cristo, en donde se declara en qué consiste y cómo

va evolucionando. Es un reinado espiritual, para el que hay que prepararse con la penitencia y el bautismo; lo hemos de implantar en nosotros mismos haciéndonos violencia y renunciando al amor a la parentela y aun a la propia vida.

Por lo que hace a *los miembros* de este reino de Dios, los Sinópticos determinan ciertas condiciones para que puedan entrar en él, que vienen a resumirse en una palabra: hacer lo contrario al reino de Satanás. No obraron así los Judíos, y por esto ellos, que habían de ser los primeros en entrar en el Reino de Dios, fueron suplantados por los Gentiles. Por lo demás, los que entran en el Reino de Dios han de someterse a ciertas obligaciones y deberes para permanecer dignamente en él hasta la venida del Rey; es menester que luchen, que vigilen, que negocien con los talentos, que no se descuiden, porque el día del Señor vendrá por sorpresa en fecha ignorada.

Todo esto se refiere a la formación del Reino de Dios, el cual llegará al *in facto esse* o a la consumación cuando todo se haya cumplido. Entonces aparecerá Cristo ante el Universo como Rey, al modo que le vieron algunos antes de morir. En resumen, si nos preguntamos: "¿Qué es el Reino de los cielos (o de Dios)? Creemos responder sin vacilar: *El Reinado sobrenatural de Dios realizado por la obra de Cristo N. S.*: La reunión de un pueblo en que Dios reine eternamente, como Padre amoroso" (p. 34).

Estas ideas del Reino de Dios se han sacado de los Sinópticos. San Juan da una visión más amplia, profunda, completa; pues mientras los otros evangelistas se han interesado principalmente por la parte externa, él nos ha conservado la interna. La palabra "Reino de Dios" aparece sólo dos veces en el cuarto Evangelio: para decirnos que en él se entra por el Bautismo (3, 3-5), y para enseñarnos que el Reino de Cristo no es de este mundo (18, 36). Pero Jesucristo Rey se nos muestra fuente de Vida y de vida eterna. El cuarto Evangelio es una descripción de esta vida divina que Cristo vino a traer al mundo, por la que dió él su propia vida y por la que no descansará hasta que sean todos los hombres un solo redil bajo un solo pastor. Resulta, pues, a la luz de San Juan que el Reinado de Cristo es "la elevación del hombre a la comunión de la Vida divina (a Hijo de Dios) por la infusión del Espíritu Santo, que recibimos por medio de Cristo, Hijo de Dios, fuente de toda filiación divina" (p. 37).

Pasa el autor al análisis exegético del Discurso escatológico. Tres advertencias exponen el procedimiento del autor: 1), por lo que se refiere al texto, no se contenta con el de San Mateo, sino que reúne los pasajes paralelos de Mc y Lc; 2), se procurará en todo la objetividad más rígida; 3), en cuanto a la exegesis, uno será el principio: "Todo y sólo lo que pueda conducir a la visión objetiva del texto", por lo cual se procura "*deponer todo prejuicio*" y "*tener en cuenta que el Discurso es una producción literaria*" (p. 46).

Sentados estos principios, estudia el autor la ocasión en que

Cristo pronunció el Discurso escatológico. Fué ésta el martes de la Semana de Pasión, cuando salían de Jerusalén; llegados al Monte de los Olivos y ante la vista de la mole del Templo, interrogan los discípulos al Maestro sobre el tiempo en que habían de suceder los acontecimientos de que acababa de hablar Jesús. La respuesta del Señor contiene el Discurso escatológico propiamente dicho, el cual se divide en tres partes: la primera es general, la segunda se refiere a la ruina del pueblo judío en sus relaciones con el Reino de Dios, la tercera a la Parusía de Cristo para la congregación del Reino definitivo de Dios (p. 59).

Entra ya de lleno el autor en la exposición exegética del Discurso, siguiendo separadamente las tres partes o secciones del mismo. En cada una de ellas comienza por presentar los textos paralelos de Mt, Mc y Lc; sigue un breve aparato crítico, y a continuación va examinando palabra por palabra y frase por frase su sentido. No podemos aquí resumir esta exegesis; algo diremos al hacer la crítica.

El Epílogo del Discurso escatológico exige al autor una Segunda Parte de su obra. "Las mayores dificultades comienzan ahora en los [sic] que podemos llamar *Epílogo* del Discurso: Mt 32-36 y paral." (p. 124). Para evitar prejuicios procurará el autor "examinar tales versículos con la mayor objetividad posible y sin dejarnos llevar de prejuicio apologético alguno" (ibid.). La conclusión es: "Terminado propiamente el Discurso, el Señor parece como volver sobre sus pasos a dar una respuesta a las preguntas de los Apóstoles, no en lo que pudieran tener de ambición o curiosidad, sino en lo que tienen de útil para regular su conducta y la de los fieles en espera de la Parusía de su Maestro" (p. 128).

Al epílogo sigue "la rúbrica del Discurso": En verdad os digo, no pasará la generación esta hasta tanto que se verifiquen todas estas cosas. La interpretación es difícil y opuesta. "Los unos (tradicionales) barajando los datos de una manera llegaron a una conclusión; los otros (modernos) barajando en sentido contrario los mismos datos llegaron a otra diversa... Ambas sentencias parecen partir de un "*postulado*": El Discurso escatológico tiene "*dos temas perfectos*", más o menos independientes... Pues bien: Tal postulado no es cierto que sea verdadero..." (p. 134-135). Sigue el autor un camino distinto: examina todos los lugares del Evangelio en que aparece la frase: *esta generación*, y barajando los datos concluye: "La expresión ἡ γενεὰ αὕτη es *una apelación* hecha para designar una colectividad (núcleo) enemiga; opuesta a los planes del Espíritu de Dios, que inicia la guerra al Evangelio ya desde sus comienzos... Ahora bien, de "tal generación" afirma el Señor en nuestro versículo 43 (y paralel.) que "no pasará hasta que todo... haya acontecido". Cuál sea el valor de la expresión "todo..." lo dejamos ya expuesto (v. p. 136s.): *Todo* lo descrito antes de la Parusía: El *triunfo* del Evangelio en medio de toda clase de

obstáculos y persecuciones directas e indirectas, manifestado en su expansión por todo el mundo con la conquista del gentilismo y en la derrota de sus enemigos con el fatal y definitivo derrumbamiento de la Antigua Teocracia (fuerza opuesta al Evangelio), por ellos capitaneada" (p. 143-144).

No queda ya más que el versículo 36 de Mt y el paralelo 32 de Mc: "Mas acerca del día aquel y de la hora nadie sabe, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino el Padre". Con estas palabras se niega Jesús a satisfacer una curiosidad de los Apóstoles, que deseaban saber el día de la segunda venida de Cristo: "a nadie, fuera del Padre, pertenece fijar el *momento solemne* en que, dada por terminada la Redención en la tierra, aparezca el Hijo en majestad, a congregar el Reino que adquirió con su sangre para resignarlo en manos del Padre, y dicho momento no ha querido revelarlo a nadie" (p. 147).

Aquí podía el muy ilustre autor dar por terminado su trabajo, pero ha querido presentar una brillante síntesis del mismo (p. 151-161), que corona con un "radiograma general" en círculos concéntricos.

Cuatro apéndices, como ya hemos dicho anteriormente, cierran la obra: los dos primeros se refieren a la consignación de los textos referentes a las apelaciones de *Hijo del Hombre* y *Reino de Dios;* el cuarto aclara algunos *puntos discutibles,* que va mejor examinar al final de la obra que en sus lugares correspondientes, porque entonces podrían entorpecer la lectura con divagaciones menos oportunas. El tercero de los apéndices es el que contiene la refutación directa a la posición del P. Segarra y al que nos referiremos más especialmente en esta nota.

POSICION DEL AUTOR

El M. I. Sr. Oñate ya desde un principio se coloca en la posición revisionista en que se habían colocado anteriormente el P. Segarra y tantos otros autores que trataron modernamente el tema escatológico. Es buena esta posición por cuanto pretende situarse en un plano desde el que se vea de conjunto la obra realizada por sus antecesores; una mirada objetiva sobre el terreno puede ya ser un principio de avance seguro. ¿Es así en realidad en el presente caso?

Si hemos de ser sinceros, la impresión que nos ha causado ya desde en principio la lectura de esta bella monografía es de que el autor, lejos de colocarse en un plano *objetivo* y obtener —como desea—"la síntesis [objetiva] por medio del análisis" (p. 7), se ha remontado a una posición por entero unilateral: *la unidad* del Discurso escatológico. Ha creído que de esta manera se resuelven las dificultades y se *enfoca* bien la cuestión. La discrepancia de opiniones dependía precisamente de un *desenfoque.* Ahora bien; para *enfocar* una cuestión *escriturístico-teológica* no basta un análisis objetivo elaborado con di-

secciones que parten de un solo elemento más o menos apriorísticamente concebido. Más adelante explicaremos algo más lo que ahora tan sólo anunciamos. Creemos que el autor se ha encariñado con la idea del Reino de Dios, que ciertamente impregna todo el Evangelio, y a través de ella va interpretando los discursos del Señor. En lo cual desearíamos ver mejor probado cómo el Discurso escatológico ha de explicarse por la idea del Reino de Dios y no de otra suerte. A lo largo de su obra nos remite constantemente a los lugares anteriormente por él comentados, y las más de las veces son meras afirmaciones con poca exegesis probativa.

Pero sobre todo echamos menos el elemento *teológico,* que es necesario avalore toda exegesis católica. *Nos han precedido veinte siglos de exegetas de primera talla,* sin contar con los Santos Padres y aun incluyéndolos; ¿no ha de pesar su autoridad para inclinar la balanza al exegeta católico? Es éste tal vez un mal gravísimo de que se resiente no poco la hermenéutica moderna. Influenciados muchos exegetas católicos por los procedimientos racionalistas—cuyos libros por desgracia se citan más que los de nuestro lado—y deslumbrados con su erudición profana, no parece sino que se avergüenza de citar las opiniones de los Santos Padres y Doctores eminentes en exegesis escriturística (Maldonado, Alapide, Belarmino, etc.), como si fueran doctrinas o interpretaciones anticuadas, que pugnan con los avances de las ciencias modernas. Podría tal vez admitirse esto en las materias que se rozan con la ciencia (por ejemplo, el hexaemeron), pero en los temas puramente teológicos o exegéticos no comprendemos por qué hemos de abandonar la posición de nuestros Maestros; tanto menos cuanto que la Tradición es una intérprete segura de la Escritura, y en la Iglesia católica—contrariamente a la protestante—no se deja al libre criterio de los particulares la interpretación autorizada de las Sagradas Escrituras.

Y éste es precisamente el primer punto, y casi capital, que diferencia la posición del autor "revisionista" con la del P. Segarra, "revisionista" también. Oigamos al mismo Muy Ilustre Sr. Oñate: "Su proceso [del P. Segarra] no nos parece apto. En vez de considerar *primeramente* el TEXTO EVANGÉLICO, como parece lo natural, considera en primer lugar las opiniones de los SS. PP. y Teólogos. De aquí puede fácilmente resultar que, al ver diversas corrientes, se procure conciliarlas, haciendo por tal prejuicio decir al TEXTO lo que tal vez no quiera decir" (p. 176-177). ¿No es más fácil que *se haga decir al texto lo que no quiere decir* cuando lo examina uno en particular bajo la impresión de que se ha de enfocar de tal o cual manera? ¿No es, por el contrario, más seguro acertar con el verdadero sentido del texto si el exegeta expone no su particular punto de vista, sino lo que sintieron los Santos Padres y los grandes Teólogos que lo examinaron? Ciertamente que la prudencia recomienda este proceder en las cosas difíciles y aun en las prácticas. Por lo

general, en todo asunto complicado y difícil lo primero que se intenta es oír el pensar de las personas entendidas, con amplitud y sin restricciones apriorísticas; y luego con tales ayudas se medita y reflexiona. El proceder contrario es peligroso en materias complicadas; a no ser que (por una o por otra razón) confíe uno en sus propias fuerzas. Pero esta confianza no carece de peligro.

LA EXEGESIS

La posición del autor explica su exegesis. Todo cuanto se dice en la primera parte sobre el *Reino de Dios* es una síntesis hermosa de este tema, y la habilidad del M. I. Sr. Oñate ha consistido en saber abreviar, a pesar de su erudición.

La Exegesis ocupa la segunda parte, y aquí comienza el autor con sincerarse de no traer el texto griego. Es verdad que no hace falta a quien haya de estudiar la obra, pues si domina el griego tendrá sin duda a su disposición alguna edición crítica. La traducción del autor es fiel y exacta en lo general; algunas veces se desearía más precisión y conformidad con el texto griego; de todos modos, no se cambia el sentido ni se puede lamentar interpretaciones equivocadas por razón del texto adoptado. Lo que ya no place es precisamente el "enfoque" de la exegesis.

Tres son los principios básicos de su exegesis: *a*), deponer todo prejuicio; *b*), examinar el texto; *c*), tener en cuenta que el Discurso es una composición literaria. Advirtamos algo sobre estos principios.

a) *Deponer todo prejuicio.*—Este principio así enunciado es magnífico ni creemos que se pueda objetar nada contra él. Pero añádese a continuación: "No vamos a resolver dificultades, sino a buscar la interpretación *real* del Discurso" (p. 46). ¿Será posible explicar el Discurso escatológico, preñado todo él de dificultades, sin resolverlas? "Las dificultades, por lo demás, en un texto sagrado indican solamente que no se ha llegado aún a la interpretación objetiva, ya que si así fuese no quedarían otras que las inherentes a los misterios". Así ha proseguido el autor su exposición del primer principio. Con lo cual parece dar por supuesto que lo que pretende es estudiar por sí mismo el texto, sin prejuicios, y dar la interpretación real y objetiva del Discurso, de suerte que las dificultades o no han de subsistir o no se han de tener en cuenta. Ante estas posiciones comprendemos la forma de exegesis que seguirá en el decurso del libro.

b) *Examinar el texto,* entendiendo por *texto* no sólo "los *particulares* (versículos), sino también el *general:* todo el Discurso". Este principio es muy aceptable. El autor lo sigue durante toda su obra, aunque lamentamos el exclusivismo que ya hemos anotado antes (no querer acudir a las interpretaciones

de los SS. PP.) y que le priva de una interpretación segura y seleccionada, mientras se expone a interpretaciones subjetivas nacidas de prejuicios inconscientes, contrarios al objetivismo propugnado en el primer principio.

c) *Tener en cuenta que el Discurso es una composición literaria.*—Aplicando este tercer principio, el autor nos dirá más adelante: "El "todo compacto" que ve el P. Segarra es puramente *literario*, debido a que el Discurso escatológico no es un tratado pedagógico ni está escrito en tal estilo (distinción perfecta de partes, divisiones, etc.), sino una conversación del Maestro" (p. 177). Afirmaciones son éstas muy graves tratándose de la Sagrada Escritura. Parece que convendría demostrar tan seria aserción, y no deja de maravillarnos que el autor, después de asentar el principio, remita a una nota en que se dice: "Pensamos demostrarlo cumplidamente en su lugar: Cf. p. 47-49 y Resumen gráfico final". Pero resulta que la página 47 (que es la que sigue inmediatamente a la cita hecha) sólo contiene estas líneas: "Por esto daremos, ya desde ahora, la *estructura* general del Discurso, tal cual se deduce de la relación de los tres Sinópticos; esquema que nos servirá de pauta en el análisis exegético". Una llamada a la nota 6 dice: "Las razones en que nos fundamos véanse en las páginas citadas en la nota anterior", o sea en las páginas 47-49. En la página 47 ya hemos dicho que no se contiene más que las líneas que acabamos de transcribir; la página 48 está en blanco, lo mismo que la 50, y la 49 ostenta tan sólo este titular: *II Sección Introductoria.* Es cierto que entre las hojas en blanco está, fuera de texto, una hoja larga que contiene un esquema de la estructura del Discurso escatológico del Señor. Si este esquema es el que "demuestra cumplidamente" (p. 46, nota 5) que el Discurso del Señor es de carácter literario, hemos de confesar sinceramente que no nos convence tan esquemática demostración. Hemos dicho que nos parecía de *excepcional gravedad* la afirmación de que el Discurso escatológico sea de carácter literario, sobre todo si se asienta esta afirmación como un principio directivo de exegesis. Porque de aquí parece se deduciría que las partículas causales, temporales, etc., con que de alguna manera se traban entre sí las oraciones, son arreglos literarios o añadiduras del Evangelista, que no estaban, implícitas por lo menos, en las palabras del Maestro. Esto sería ciertamente poner en boca de Cristo lo que no ha dicho. De esta suerte, como casi todos (por no decir simplemente todos) los discursos de Jesús, y en general todo el contenido de los Evangelios, se nos han transmitido a través del "carácter literario" del Evangelista, se seguirá que podremos interpretar siempre a nuestro gusto las sentencias, cambiando su trabazón, etc. Cuando alguna partícula nos estorbe, podremos decir sencillamente: es una añadidura estilística o literaria.

Ni vale la razón que parece da el autor: "El Discurso es una conversación del Maestro". Porque el carácter de conver-

sación da derecho a reproducirla expresando explícitamente aquellas partículas que en la conversación se callan y quedan implícitas; pero no autoriza para poner por cuenta propia (es decir, distinta del que conversa) aquellas partículas que maticen la conversación misma, haciendo depender unas partes de otras con dependencia o relación de causalidad, temporalidad, etc.

Otras advertencias haríamos siguiendo la exegesis que el autor establece de los versículos del Discurso escatológico, pero resultará más sencillo esclarecer algunos reparos que opone a la opinión del Padre Segarra, en el apéndice III, pues allí se pone más de manifiesto la posición particular del Muy Ilustre Sr. Oñate. No queremos, sin embargo, omitir la interpretación que da al versículo 15: *abominatio desolationis.*

Esta frase se ha llamado, con razón, *crux interpretum,* pues resulta oscura, por más que el propio Jesús hiciera alusión al Profeta Daniel. El M. I. Sr. Oñate apunta las diversas interpretaciones, y, como la mayoría de los exegetas, acude por fin a los pasajes de Daniel a que pueda referirse el divino Maestro, y concluye: "Esto trae indiscutiblemente a la memoria el vers. 26 del mismo capítulo 9 de Daniel ("Y el pueblo (ejército) de un Caudillo, que ha de venir, destruirá la Ciudad y el Santuario") y es una confirmación más de que a estos versículos 26 y 27 de la célebre profecía de las setenta semanas fué a los que aludió el Señor en su Discurso escatológico" (p. 87). Y añade a continuación:

"Si añadimos a estos datos los demás que sobre la ruina del Templo y la Ciudad nos dan los Evangelistas, creemos que puede fijarse la plena significación del βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως de la siguente manera:

"El verdadero βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως para el Templo fué la muerte de Jesucristo N. S., quien al dedicar con su sangre el Nuevo Testamento anuló el Antiguo, con todos sus sacrificios figurativos. Resucitado al tercer día, quedó constituído único Sacrificio y Templo de la Nueva Alianza (cfr. Hebr 7-10, 19; Mc 14, 58; Jo 4, 21)".

Verdad es que el deicidio cometido por los judios fué una verdadera abominación; ¡¡¡pero llamar así a la muerte pasiva de Cristo Jesús...!!! Pero además, todo el contexto parece que exige alguna abominación, crimen, profanación, etc., que se realiza en el momento inmediatamente anterior a la destrucción del Templo.

Pero baste ya de estas menudencias, y pasemos al apéndice III, en que el autor, al refutar las soluciones de los exegetas católicos modernos, deja ver con mayor diafanidad su mente.

Apéndice III.—Aunque en este apéndice se propone la resolución de dos cuestiones: a) Ultimos estudios católicos sobre el Discurso escatológico. b) Unas observaciones a los trabajos del P. Segarra; sin embargo ya desde el principio en

una nota advierte el M. I. Sr. Oñate: "Aunque pudiéramos haber hecho un examen de todos los trabajos católicos recientes, nos limitamos a los del P. Segarra, que son los principales en extensión e intención. De L. de Witte y A. Vaccari algo dijimos (p. 4-7) y principalmente con nuestra posición a través de nuestro trabajo" (p. 176).

Casi lo mismo se podría haber dicho de la tesis del P. Segarra, que el autor de hecho ha ido refutando con su posición diametralmente opuesta, a través de todo su trabajo. No obstante ha juzgado oportuno dedicarle unas páginas en particular; y a fe que han contribuído, a nuestro juicio, no a refutar la posición del antiguo Profesor de Teología, sino a determinar más la posición del propio autor. A través de la refutación campea más la mente y posición del Muy Ilustre Sr. Oñate.

La posición del P. Segarra.—No hemos de presentar aquí a un autor tan conocido por su extraordinaria erudición Patrística y meticulosa exactitud teológica. Aparte de diferentes artículos en Revistas de Teología, le han merecido renombrada fama dos libros de escasa presentación tipográfica, pero de valiosa aportación teológica. El primero versó sobre la identidad del cuerpo resucitado y el que se dejó en el sepulcro; el segundo se ocupó de los textos más oscuros de toda la Sagrada Escritura: los escatológicos. El estilo del autor es tan peculiar, que cualquiera medianamente versado en escritos teológicos, inmediatamente descubriría que aquellas dos obras son hermanas casi gemelas. Pero no es sólo el estilo, sino también el método (estilo interno) y la finalidad de la obra la que las hace casi gemelas. En ambos casos el autor ha construído sin pretender precisamente construir. Si cabe la frase, diríamos que su intención era *apuntalar,* o mejor diríamos *reforzar,* edificios ya de antiguo levantados. Prescindiendo del libro sobre la resurrección, que no hace a nuestro caso, el intitulado: "Praecipuae D. N. J. Christi Sententiae Eschatologicae" (Ediciones FAX, 461 pág. en formato menor) salió de la pluma del P. Segarra después de largos y profundos estudios, cuyo valor solamente pueden justamente apreciar los que han conocido al autor en la intimidad de la cátedra.

Del autor de esta magnífica obra se ha dicho—y precisamente a propósito de ella—que *sabe bien destruir, pero no sabe bien construir.* Elegante frase, pero poco fundada y además injusta. Decimos poco justa, porque no es lícito, a nuestro juicio, censurar a un autor sin fijar bien lo que se ha propuesto; porque puede suceder, como sucede en el presente caso, que se le censure por lo que ni dice ni pretende.

1. *Sabe bien destruir.*—Aceptamos esta parte de la censura, con tal que determinemos exactamente qué es *lo que se ha propuesto el P. Segarra destruir.* Quiso deshacer un gravísimo error: el que se propongan como *ciertas* o como *ex-*

clusivas aquellas explicaciones que no quieren interpretar los textos escatológicos por la segunda y gloriosa venida del Hijo del hombre, y que asimismo en el Discurso escatológico dan no ya la preferencia, sino casi la exclusiva, a las explicaciones que en dicho Discurso ven una más o menos alternante sucesión de miembros, los cuales ora se refieren a la destrucción de Jerusalén, ora a los últimos tiempos. Así lo declara el P. Segarra claramente en su introducción a todo el libro; así lo entendió, entre otros, con digna imparcialidad y comprensión, el R. P. José Madoz (Cf. Razón y Fe 127 (1943) 184). No se espanten, pues, los críticos; que el P. Segarra no quiere destruir ninguna de las buenas explicaciones probables, recibidas por los autores católicos, sino el error gravísimo denunciado.

2. *No sabe bien construir.*—Esta censura se funda en un falso supuesto. Parece indicar que el P. Segarra ha pretendido proponer las explicaciones de los textos escatológicos por la segunda venida de Cristo, o como ciertas, o como más probables, o por lo menos como igualmente probables que las demás. Esto es a todas luces falso. Consecuente a su intento, que es primariamente demostrar que las interpretaciones contrarias antes aludidas *no* son *ciertas ni exclusivas*, el autor sólo pretende probar que las interpretaciones escatológicas son *todavía suficientemente probables*, sea lo que fuere de si son más o menos o igualmente probables. Esto es lo que se propone *construir*. Por tanto, lo que los adversarios han de probar, para demostrar que *no sabe bien construir*, es que las interpretaciones escatológicas carecen ya de suficiente probabilidad. Mientras no se consiga demostrar esto, y sólo se diga que son menos probables, no se puede oponer a la teoría del Padre Segarra, ni pretender refutar su tesis.

Por fin, respecto al Discurso escatológico, que forma grupo aparte, habría que probar una de dos cosas: o que las interpretaciones escatológicas no son probables, o que la interpretación según la cual las dos clases de explicaciones, escatológicas y no escatológicas, subsisten a la vez armónicamente, tampoco es suficientemente probable. El M. I. Sr. Oñate parece por una parte querer impugnar la subsistencia armónica de las dos clases de interpretaciones; pero por otra parte sus impugnaciones van casi siempre pura y simplemente contra la interpretación escatológica que él llama "*opinión del P. Segarra*", pero que mucho más acertadamente se debería llamar interpretación de muchos Santos Padres y de insignes teólogos y exegetas. A éstos, pues, impugna el M. I. Sr. Oñate cuando arremete tan duramente contra "el todo compacto", etc.

Antes de entrar en pormenores hemos querido insistir en este punto de vista, porque no pudiendo ya intervenir el autor, como antes acostumbraba hacerlo, justo es que digamos algo los que hemos oído y conocemos su mente; y este enfoque general de la cuestión era de primordial importancia para

comprender el alcance de los ataques injustos que contra el Padre Segarra se han venido declarando. Y pasemos ya a los cargos que le hace el M. I. Sr. Oñate.

Después de alabar y enaltecer el mérito del trabajo del Padre Segarra, reconoce que es muy laudable su intento, intento que él mismo resume con estas palabras: "Al ver cómo una corriente de autores católicos, que amenazaba hacerse general, daba por cosa averiguada sentencias que no dejan de ser opiniones por más énfasis con que se propongan, se propuso demostrar sólidamente que no hay razón alguna para rechazar como inadmisibles sentencias más tradicionales, fundadas en tan probables argumentos" (p. 175). Hemos querido copiar estas líneas para que el autor no crea que le englobamos en el número de los que hemos censurado hace muy poco. Hablábamos allí en general, sin querer mencionar a nadie en particular. Algo sin embargo le corresponde, por cuanto divide la refutación que hace del P. Segarra en dos partes, atendiendo al doble aspecto "que podemos distinguir—procediendo al modo escolástico—en su [del P. Segarra] trabajo: el *negativo:* Crisis de otras exégesis; el *positivo:* Construcción de la propia." (p. 16). Omite sin embargo el primero, "ya que creemos, como él, que lejos de haber una opinión que se imponga, todas ellas tienen sus puntos vulnerables, que declaran su inconsistencia" (ibid.).

La parte se llama *constructiva* (recuérdese lo que hemos dicho antes sobre la intención del P. Segarra) la divide el M. I. Sr. Oñate a su vez en dos: a) Reunión de textos de Santos Padres y Teólogos (para lo cual no tiene sino alabanzas sinceras); y b) "Contrucción de su exégesis", en la cual cree "que no anda tan acertado". Las razones en que se funda son las siguientes, que constituyen los verdaderos reparos:

1. "Ve el Discurso escatológico fijándose en *dos* de sus puntos: *Abominatio desolationis* y *Generatio haec,* que constituyen ciertamente dificultades; mas puede ser que no sean los dos polos de la cuestión. Nosotros nos atrevemos a decir que no." Tampoco creemos nosotros que el P. Segarra haya pretendido afirmar que los vv. 15 y 34 sean los dos polos del Discurso. Nosotros le oímos explicar en clase que por no poder discutir todos los versículos en particular, escogía dos que le parecían de suma importancia. Y aun recordamos una comparación que nos ponía al efecto tomada de un asunto vulgar: "Para fijar la habitación de una persona, decía, pueden tomarse como puntos capitales la calle y el número de la casa: cosas insignificantes bajo otros aspectos". Estos dos versículos son de capital importancia porque ellos sirven para poder de alguna manera orientarse en orden a la fijación del tiempo. No creemos que pretendiera más con ello el Padre Segarra.

2. "Su proceso no nos parece apto". Y lamenta aquí la posición del P. S., que se apoya siempre *primariamente* en la

interpretación de los PP. y Teólogos, mientras que prefiere el autor un método exegético directo basado en la interpretación personal, hecha con el cotejo de los textos Sagrados. Ya hemos hablado antes de este proceder del autor y nos hemos inclinado más favorablemente por el método del Padre Segarra. Pero además, si se tiene en cuenta que S. pretende reivindicar el valor de antiguas interpretaciones, no vemos por qué se le ha de exigir una interpretación o construcción personal y propia. En Teología será siempre más segura aquella interpretación que tenga en su favor una *tradición* o por lo menos cuente con una serie *autorizada* de Padres y Teólogos. ¡Ojalá el afán de novedades y *revisiones* que estamos presenciando allende de nuestras fronteras, se mantuviera fuera de nuestra Patria! Magnífica alabanza en favor del Padre Segarra es lo que de él escribe el M. I. Sr. Oñate: "No habiendo, pues, sentencia cierta, prefiere, como buen hijo de su Patria, sentir con la tradición más general de los mayores, si ello es posible" (p. 175). El autor parece creer que ello no es posible, cuando él se aparta de ellos. Otros no opinarán así y seguirán deseando ser buenos hijos de su Patria y más aún de la Iglesia Católica.

Y prosigue el M. I. Sr. Oñate: "3. Otro de los defectos del Padre Segarra nos parece su modo de considerar el texto. Creemos que en la explicación de un texto evangélico *no se puede prescindir* más o menos de las relaciones de los otros evangelistas, ni de su contexto, ya próximo, ya remoto" (página 177). Quizás en lugar de "no se puede prescindir" (el subrayado ha sido nuestro) querrá decir el autor no es *conveniente*. Porque es evidente que en rigor no es necesario para explicar el Evangelio de San Mateo recurrir al de San Lucas. Sería sin embargo muy imprudente quien se privase de tal medio de investigación. Lo mismo diremos respecto al contexto. Si se toma del mismo Evangelio, ciertamente es necesario atender a él para comprender el verdadero significado; pero si se ha de buscar en otros Evangelios, ya no es *necesario*, aunque sí muy oportuno y prudente. A pesar de esto, no comprendemos cómo el autor reprocha al P. Segarra que haya procedido sin confrontar los dos textos paralelos; antes por el contrario creemos que ha afrontado los dos textos de los Evangelistas, como no lo hemos visto en ningún otro comentarista.

Confiesa el autor que los textos están confrontados, pero no le satisface la manera cómo lo hace el P. Segarra. "Jamás, prosigue, nos ha parecido buen método de exégesis relegar los paralelos a un *apéndice*, procurando compaginarlos con el texto *previamente* explicado". Tampoco nos parecería a nosotros bueno este sietema si por *apéndice* se entendiese tratarlos de corrida y sin la profundidad que el asunto merece. Pero esto no lo podemos reprochar al P. S., quien ha tratado ambos textos—aun el de San Lucas—como tal vez no

se encuentre en otra parte. En cuanto al "procurar compaginar un texto con otro ya previamente explicado", ciertamente que es cuestión de método, que cada uno podrá discutir. Recordamos a este propósito lo que el mismo P. Segarra nos decía con ocasión de estos textos escatológicos: que hay que distinguir el estadio de estudio y reflexión y el de exposición. En el primero, se leen y releen ambos textos y se estudian mil veces, ahora el uno, ahora el otro, ahora los dos a la vez... y así ¡se forma el juicio! Entonces se está capacitado para pasar a la exposición, estadio en el que no se ve por qué no puede uno exponer primero lo que *da de sí*, por ejemplo, el Ev. de San Mateo, luego lo que *da de sí* el de San Lucas; y después, como la verdad no contradice a la verdad, tratar de concordarlos, o por lo menos mostrar que no se oponen.

Estas han sido las observaciones generales hechas por el M. I. Sr. al P. Segarra; pero pasa en seguida a ciertos puntos particulares de su explicación. Y en primer lugar es natural que se ocupe del "todo compacto", que es el polo opuesto a la exegesis del autor. Según el autor, ya admite el P. S. que en el Discurso hay cosas que se refieren a diversos tiempos y momentos, por lo cual "la división natural del Discurso en tres partes, admitida por dicho autor (Padre Segarra), anula, en nuestro sentir, la fuerza de toda argumentación basada en tal hecho" (p. 177). No es ésta la mente del P. Segarra, según se desprende de sus palabras. No hemos encontrado en su libro ningún lugar en que admita que el Discurso escatológico se divida naturalmente en tres partes; solamente hemos observado esta frase: "Maioris *perspicuitatis* causa, totius loci *interpretationem* in tria quasi membra sive puncta *distribuere possumus*" (p. 384). No es lo mismo decir que la estructura del Discurso exige una división natural en tres partes, que insinuar modestamente que para la *exegesis* (interpretationem) y claridad (perspicuitatis causa) se pueden considerar en él tres como miembros o puntos. El hombre es un todo compacto, y sin embargo para mayor claridad podemos describirlo por partes aunque no sean las naturales. Por lo demás, aunque el Discurso mismo se dividiera naturalmente en tres partes no se ve por qué este hecho ha de anular la fuerza a toda argumentación en pro de un todo compacto. Pues esta división *natural puede* provenir de que no coincidan *adecuadamente* las tres partes en cuanto al contenido, o por otras causas aun menores.

No es del todo cierto lo que añade el autor de que "los exegetas convienen en afirmar que en cada una de ellas se trata de cosas diferentes". Muchos, o si se quiere la mayoría, sí; pero todos no. Y además no convienen en que se trate de cosas adecuadamente diferentes.

No queremos aquí repetir lo que ya hemos dicho en otra parte de esta nuestra Nota sobre el sentido o estilo *literario*

del Discurso escatológico, en lo que hace ahora hincapié el autor.

Otro reparo se hace a la interpretación de la *abominatio desolationis*. También hemos anotado algo, a su tiempo, sobre la interpretación propia del autor. Ahora refuta al Padre Segarra reafirmándose en su propio parecer y añadiendo: "El argumento del P. Segarra, basado en el *todo compacto*, del Discurso, pierde aquí todo su escaso e hipotético valor si se tiene en cuenta que εὐθέως en el versículo 29 significa *probablemente* de repente, etc., o es más bien una mera fórmula de transición" (p. 178). ¿Es posible que εὐθέως sea una mera fórmula de transición? Quien se atreve a hablar así no comprendemos cómo se escandalizará más adelante de que el Padre Segarra al armonizar San Mateo con San Lucas añada un *et*, como veremos en su lugar. Pero basta que se lean los textos aducidos por el P. S. para convencerse de que una antiquísima tradición de SS. PP. afirma constantemente que εὐθέως significa "statim" o algo equivalente. Los dos ejemplos que el M. I. Sr. Oñate aduce como ciertos (Act 12 10 y Apoc 4 2) no prueban, porque allí el sentido *puede* ser tanto *de repente*, como *statim;* y en efecto la Vulgata traduce "statim", "continuo". Luego el argumento es nulo. Y la razón de poderse traducir por *súbitamente* en los lugares mencionados es porque se trata de una acción que sucede inmediatamente después de otra. Así dícese: "Después de salir de casa inmediatamente desapareció". Para que el argumento tuviese valor habrían de aducirse textos en que se tratase de una acción que se hace; v. gr: "mientras comíamos εὐθέως (súbitamente) desapareció." Con todo, aun en el caso de que se trajesen tales ejemplos, esto solamente significaría que εὐθέως *puede a veces* tener este significado, no que lo tenga en el v. 29 en cuestión.

Los demás pormenores de discrepancia que el autor manifiesta acerca de las interpretaciones de los diversos versículos y frases: *abominatio desolationis, in loco sancto,* etc., se comprenden fácilmente dadas las divergencias generales de ambos exegetas, quienes parten de puntos de vista opuestos. Advertiremos sin embargo que tal vez la versión de Dan 9 26-27 en que se apoya el M. I. Sr. Oñate no está tan conforme con el texto hebreo; y por otro lado no vemos que se pueda referir tan fácilmente a nuestros días frase como aquella "vae autem praegnantibus... in illis diebus..."

Y para terminar, una palabrita sobre el escrúpulo del Autor, que se manifiesta en estas palabras: "Siempre hemos mirado con recelo toda explicación que para conciliar dos textos evangélicos ha de comenzar por *variar el orden de los incisos*, recurrir a que las palabras de un Evangelista *amplían* las del otro e introducir partículas de conexión entre las diversas partes" (p. 181-182). A primera vista los cargos parecen gra-

ves, pero nos maravilla que los formule quien opina que el Discurso es una *conversación* del Maestro narrada por el Evangelista y que por tanto es de carácter literario. Pero responderemos por el P. Segarra que en el caso presente se trata de incisos *coordinados*, unidos por la partícula *et* y que se refieren a un mismo tiempo. Y a pesar de ello se hacen una sola vez, y en lugar tan obvio y natural, que nos ha llamado la atención que en ello hubiera reparado el M. I. Sr. Oñate (lo cual dice mucho en favor de la atención con que ha leído y estudiado la materia). Véanse los lugares:

Mt 24 16...	Lc 21 21	P. Segarra
tunc qui in Iudaea sunt, f u g i a n t ad montes: et qui in tecto, non descendant tollere aliquid de domo sua: et qui in agro, non revertatur tollere tunicam suam.	tunc qui in Iudaea sunt, f u g i a n t ad montes: et qui in medio eius, discedant: et qui in regionibus n o n intrent in eam.	tunc qui in medio e i u s (Ierusalem), discedant; et qui in regionibus, non intrent in eam: et qui in Iudaea sunt fugiant ad montes.

En este versículo 21 de San Lucas el P. Segarra solamente ha invertido el orden de los miembros y consiguientemente la partícula *et* la ha dejado en el tercero con el inciso que ocupaba el primer lugar y por lo mismo carecía de ella. (Segarra p. 439).

El otro pasaje en que el P. Segarra invierte el orden de algunas frases o versículos coordinados y añade un *et* que fácilmente se sobrentiende, para enlazar miembros asimismo coordinados o que pueden serlo, es el siguiente, en que armoniza a San Lucas con San Mateo (manteniendo las variaciones en San Lucas): "(S. Lc.) Cum autem (ergo) videritis circumdari ab exercitu Ierusalem, tunc scitote quia apropinquavit desolatio eius; tunc qui in medio eius, discedant et qui in regionibus, non intrent in eam; quia dies ultionis hi sunt, ut impleantur omnia quae scripta sunt. (Tunc) (S. Mt.): (et) cum videritis abominationem desolationis quae dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto, qui legit, intelligat [tunc] qui in Iudaea sunt fugiant ad montes; et qui in tecto, non descendat tollere aliquid de domo sua; et qui in agro non revertatur tollere tunicam suam" (p. 441).

Tal vez basta leer estos pasajes y observar cómo el *et* añadido está señalado exprofeso, para que se comprenda que tanto la inversión en San Lucas (vv. 20 21b 22 21a) como la añadidura carecen de importancia. Y ¿tiene derecho a escandalizarse quien no tiene reparo en decir que εὐθέως es una mera fórmula de transición, etc.?

Pongamos punto final, y no encontramos para ello mejo-

res palabras que las mismas que el M. I. Sr. Oñate aduce al finalizar el Apéndice III, permitiéndonos tan sólo cambiar los nombres:

"Examinando imparcialmente el estudio del M. I. Sr. Oñate acerca del Discurso escatológico, no podemos menos de admirar una vez más el titánico esfuerzo intelectual que supone. Difícilmente se encontrará, ni en el campo católico ni en el acatólico un trabajo que logre superarlo.

"La causa *radical* por la que nos vemos precisados a disentir de él en varias ocasiones no es otra a nuestro juicio, sino la misma que ha hecho malograr, en parte al menos, los esfuerzos de tantos autores en la interpretación de esta página de los Evangelios: el enfoque del problema" (p. 183).

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

Facultad de Teología de Sarriá (Barcelona)

Un nuevo "Migne" a la vista

Llamemos así, con designación rápida y concreta, al *Corpus Christianorum,* titánica edición de los Padres de la Iglesia, que ahora se proyecta[1].

Todo investigador de las fuentes dogmáticas, o simple estudioso de la antigüedad cristiana, habrá sabido apreciar en su justo valor los servicios que para tales estudios ha prestado durante el último siglo la ardua empresa del abate J. P. Migne († 1875). La colección brindaba, con la crítica, universalidad y garantías entonces asequibles, la documentación más completa en punto a textos y primera valoración de los mismos para toda la tradición patrística. Pero los estudios sobre los textos de los Padres señalan hoy otra fecha. Con el avance gigantesco registrado en esta investigación, sobre todo de cincuenta años a esta parte, una buena parte de las ediciones contenidas en Migne están ya superadas.

Al comienzo de todo estudio patrístico tropieza, por lo mismo, el investigador con la cuestión previa ineludible: ¿dónde hallar el texto críticamente establecido? El *Corpus Vindebonense,* la colección *Berolinense* y la *Patrología Oriental* ofrecen, es verdad, un valioso contenido. Pero fuera de sus límites hay un sinnúmero de textos dispersos en otras colecciones menores, en revistas, Memorias de academias, monografías aisladas de todo género. Por otra parte, la índole diversa de todas estas publicaciones, según sus fines peculiares, está muy lejos de facilitar la comodidad y garantía segura de una sola colección que fundiera en unidad insustituíble y orden sistematizado aquella riqueza desparramada. ¡Cuánto merecería de la ciencia cristiana quien con el acopio y aportaciones de esta investigación secular patrística pusiera al alcance de los estudiosos un nuevo "Migne", que en una colección juntara la universalidad hoy posible de los textos patrísticos, con el rigor y garantía que reclama la crítica de nuestros días!

---

1 *Pour une nouvelle édition des anciens textes chrétiens.* Separata de la Revista *Sacris erudiri,* I, 1948.

Es la magna empresa que ha concebido y se propone realizar la Abadía benedictina de San Pedro de Steenbrugge, en Brujas. Un *Corpus Christianorum*—así se llamará—que comprenderá en una sola colección todos los escritos cristianos auténticos, seudoepígrafos y anónimos, de los ocho primeros siglos de la Iglesia, en sus mejores ediciones críticas hoy existentes. Al cuerpo editorial precederá una amplia exposición o *Manuductio ad litteraturam patristicam*, que hará el recuento de estas mejores ediciones existentes para cada autor, juntamente con los estudios críticos enderezados a la mejor valoración y presentación del texto.

Por lo que toca a la extensión de la obra y a la rapidez en su realización, en diez años, según el cálculo de los editores, podrán publicarse los 120 volúmenes en octavo que formarán la serie latina del *Corpus*. En la misma proporción de ámbito y celeridad seguirán las otras dos series, griega y oriental. Hay propósito decidido de publicar todos los textos de la antigüedad cristiana, extendiendo esta universalidad aun a los documentos epigráficos, monumentos litúrgicos, textos conciliares..., hasta los ataques de autores paganos y los historiadores gentiles más relacionados con el depósito doctrinal cristiano tendrán cabida en la colección.

El texto irá acompañado solamente del aparato de variantes; pero una introducción latina presentará en cada caso todos los datos concernientes a la autenticidad, cronología, transmisión manuscrita, etc. La misma atención se prestará a la elaboración de los índices. Es de esperar también el registro de las fuentes, factor éste tan importante para valorar la calidad de cada escrito.

Al texto griego acompañará una traducción en latín o en alguna otra lengua de radio internacional. Se reproducirán las mejores ediciones existentes, con la indicación de la paginación propia, y aun la adición marginal, si se cree conveniente, de la de alguna otra edición especial muy difundida, por ejemplo, la del *Corpus* de Viena.

Universalidad absoluta en cuanto al contenido, y la mayor perfección asequible desde el punto de vista de las exigencias críticas. Con la utilización de lo ya adquirido en las modernas ediciones ya existentes, y la ulterior elaboración en otras de material inédito, se podrá llegar al resultado apetecido: el arsenal único y definitivo de toda la tradición doctrinal cristiana.

Todo el contenido de la tradición cristiana en edición de rigurosa crítica, con la búsqueda y valoración delicada que ello supone; la presentación de un estudio introductorio en cada caso, que no olvidará, sin duda alguna, las aportaciones valiosas de los autores en las ediciones respectivas que se reproducen; el auxiliar meritísimo de Indices, con la competencia y trabajo ímprobo que este pormenor arguye... si, como

esperamos, la realización responde a los intentos, no dudamos en ver en este programa el comienzo de una nueva etapa para los estudios patrísticos.

Ante tales propósitos es fácil prometer la aprobación fervorosa de todos los teólogos, liturgistas, historiadores y amantes de la cultura universal de la primera Iglesia. ESTUDIOS ECLESIASTICOS envía desde ahora sus aplausos a la concepción de esta grandiosa empresa.

JOSÉ MADOZ, S. I.

Facultad de Teología (Oña, Burgos).

Siglas adoptadas en las citas

AAS	= Acta Apostolicae Sedis.
ArchIbAmer	= Archivo Ibero Americano.
CIC	= Codex Iuris Canonici.
DDC	= Dictionnaire de Droit Canonique.
DHGE	= Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique.
DivThom Pi	= Divus Thomas (Piacenza).
EstEcl	= Estudios Eclesiásticos.
ML	= Migne, Patrologia latina.
RevEspT	= Revista Española de Teología.
VerVid	= Verdad y Vida.
ZkthTh	= Zeitschrift für katholische Theologie.

Bibliografía

LIBROS

GHELLINCK, J. DE, S. I., *Le mouvement théologique du XIIe siècle.* Etudes, recherches et documents. Deuxième édition (Museum Lessinum, section historique, 10).—Editions "De Tempel" (Bruges, 1948) en octavo, XVI-594, Fr. 415.

La publicación de la primera edición de esta obra, en 1914, clasificó al R. P. De Ghellinck entre las primeras autoridades en la materia. El libro incorporaba una serie de estudios de historia literaria en torno al movimiento teológico que tuvo por centro al *Decreto* de Graciano (1140) y a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1150-1151); la crítica lo consagró como Mentor imprescindible en la investigación sobre aquella época.

Agotada la edición, ya en 1919, una nueva era el anhelo del mundo sabio durante largos años. Deberes profesionales de enseñanza y dirección de estudios dispersaron las actividades de su autor en otras aplicaciones. Multiplicábanse entretanto las publicaciones científicas sobre el tema, impulsadas y promovidas en gran parte por la iniciación de aquella obra. Hoy, al fin, después de treinta y cinco años, aquellos deseos son una gratísima realidad: 594 páginas de extensa erudición, de síntesis maduramente elaboradas, en exposición diáfana y elegante.

Englobando los resultados de la investigación en este lapso de tiempo, el autor ha conservado, en líneas generales, el cuadro de la primera edición, refundiendo en gran parte la forma expositiva y ensanchando su horizonte y puntos de vista. Sus propios estudios de especialista le han facilitado la tarea de enriquecer su obra con nuevas aportaciones, aun de orden inédito en fuentes manuscritas, innúmeras apreciaciones personales, información bibliográfica alerta, depuración crítica en ocasiones, variadísima documentación de todo orden, que aparece en cada página. Ampliaciones de mayor cuantía respecto de la primera edición son las referentes a Anselmo de Laón y las adiciones a los capítulos de Pedro Lombardo, Abelardo y Gilberto Porretano. Aun el criterio a veces ha cambiado en signo más favorable al autor de las *Sentencias*, gracias a nuevos estudios del autor. Los apéndices, numerosos, al final de los capítulos, se enriquecen también con nuevas ilustraciones sobre Walafrido Estrabón y la *Glossa ordinaria*, sobre la discusión de la teoría de Rodolfo Sohm, sobre la significación histórica del *Decreto* de Graciano, etc. La presentación de los personajes se acuña a veces en perfiles de precisión fotográfica: "... cet énigmatique repentant, incorrigible pessimiste, censeur mordant et fatalement antipathique malgré ses qualités, qui s'appelle Rathier de Vérone" (p. 46).

Los lectores españoles sabrán estimar la valoración justa y simpática

que se hace del género de las *Sentencias*, iniciado por S. Isidoro de Sevilla, Tajón de Zaragoza y San Julián de Toledo:

"Con los escritos de tres obispos españoles, Isidoro de Sevilla, Tajón de Zaragoza y Julián de Toledo, todos del siglo VII, señala este género de composición por extractos un progreso real que el mismo renacimiento carolingio no llegará a sobrepasar; ya que ofrecen acerca del conjunto de los dogmas o sobre un tratado especial toda una serie de capítulos metódicamente dispuestos. La aceptación que obtuvieron entre sus lectores durante toda la Edad Media se ve por la existencia de tres ejemplares del *De summo bono* o de las *Sentencias* de San Isidoro, que desde el 822 poseía la biblioteca de Reichenau, y por el contento manifestado por el abad de San Riquier al recibir un ejemplar de las *Sentencias* de Tajón. En cuanto a la profunda influencia de San Isidoro de Sevilla sobre las generaciones de la alta Edad Media, buen indicio de ello es la difusión inmediata de sus obras ya al día siguiente de su redacción. El *Prognosticon* de Julián de Toledo figuraba en las diversas bibliotecas de Francia, Italia y Alemania, desde el siglo X. A partir de esta fecha, las copias de tales obras se multiplican sin cesar, como lo atestigua la gran cantidad de manuscritos que aun hoy existen en nuestras bibliotecas" (p. 116 s.).

Los medios científicos admirarán la erudición inmensa en la aportación documental, el equilibrio ponderado de crítica y de síntesis en las conclusiones, la serenidad y caballerosidad de exposición, acompañadas de una elegancia nativa e inalienable.

Una vida gratamente consagrada al profesorado y dirección científica, y que ahora proyecta su persistencia e influjo benéfico en duración indefinida con la hermosa enciclopedia que suponen los títulos: *Patristique et Moyen Age, L'Essor de la littérature latine au XIIe siècle, Le mouvement théologique du XIIe siècle...*

J. Madoz, S. I.

Ortiz de Urbina, I., S. I., *El Símbolo Niceno.*—Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Francisco Suárez" (Madrid, 1947) 300 25 × 18 cms.

Con verdadero gozo han de recibir los teólogos e historiadores del dogma esta monografía, que es la primera dedicada al Símbolo del Concilio de Nicea. El argumento queda plenamente desarrollado en cuatro capítulos. El primero fija el texto del Símbolo, completando el importante artículo del autor (OrChP 2 (1936) 330-350) que ha influído decisivamente en que la última edicion del *Enchiridion Symbolorum* volviera a la posición tradicional. El segundo capítulo estudia el origen del Símbolo, para lo cual analiza pacientemente su contextura misma, en especial el ciclo cristológico y la profesión trinitaria. El más extenso es el tercer capítulo: comienza por señalar muy acertadamente los criterios seguidos en la exégesis del Símbolo; examina después con amplitud cada uno de los versículos, sin dejar nunca de ir resumiendo en unas líneas lo expuesto e incluso ofreciéndonos al final del capítulo un resumen de todo él. Juzgo particularmente logrado el estudio tan completo del "homousios", y me parece atinadísima la solución referente al problema de la igualdad numérica de la esencia entre el Padre y el Hijo. Por fin, en el capítulo cuarto, dedica su atención el autor al valor dogmático del Símbolo.

Admira en este libro la armoniosa síntesis de erudición vastísima y precisa, de nítida diafanidad en el pensamiento y en la expresión, y de serenidad y sincera objetividad en el juicio. Creo que es de singular interés para el teólogo notar con el autor que a veces usamos en nuestra

teología actual una terminología que nos dificulta la inteligencia de fórmulas antiguas (p. 81). Tanto más apreciable es el esfuerzo y tanto mayor el mérito. Aunque es fácil orientarse en esta monografía, no estarían de más para subsiguientes ediciones los índices onomástico y de materias.

A la cálida enhorabuena al P. Ortiz de Urbina, que se reafirma un teólogo investigador de primera línea, debe unirse la gratitud al C. S. I. C. en su Instituto "Francisco Suárez", por patrocinar obra tan central en teología y tan definitiva.

J. Solano, S. I.

Faller, Otho, S. J., *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis.* (Analecta Gregoriana, XXXVI).—Pontificia Università Gregoriana (Roma, 1946) en 8.°, 136.

En otras ocasiones hemos tenido oportunidad de citar con alabanzas esta obra, que salió en momento oportuno. El P. Martín Jugie, A. A., compuso un magnífico volumen sobre la Asunción de la Santísima Virgen (del que redactamos una extensa nota en esta Revista, 1947, 337-355) en que ponía tachas a la tradición asuncionista a causa principalmente de lo tardío de sus orígenes. El P. Faller, profesor de la Universidad Gregoriana, se apresuró a refutar el primer fundamento de la tesis del Padre Jugie, afirmando que la tradición no es relativamente moderna, sino muy antigua.

Explica la causa del silencio de los primeros siglos acerca de la Asunción de la Virgen, si bien pone en claro algunos testimonios ya muy antiguos. Con severa crítica determina la antigüedad de los apócrifos y demuestra su valor real, no obstante el malsonante calificativo de apócrifo. También puntualiza los textos de S. Epifanio y demuestra su valor probativo.

En una palabra, es un librito completo, de mucho valor y que, a pesar de la rapidez con que se compuso, llena todos los requisitos del más exigente crítico en materias tan delicadas como las relacionadas con la historia de los dogmas y las tradiciones eclesiásticas. Este libro ha sido recibido por todos con encomio y aplauso, y lo hemos visto ya citado en casi todos los trabajos que recientemente se han ido escribiendo sobre el tema de actualidad, la Asunción de la Virgen.

Francisco de P. Solá, S. J.

Bover, José M., S. I., *¿Testimonios Asuncionistas anteriores al siglo VI?* Discurso leído en la inauguración del curso escolar 1947-1948, en el Colegio Máximo de San Ignacio.—(Barcelona-Sarriá, 1947) 30.

El silencio de los Santos Padres sobre la Asunción corporal de la Santísima Virgen a los cielos, durante los cinco primeros siglos, es una de las principales dificultades que se han esgrimido contra la revelación de este misterio, y consiguientemente contra su definibilidad. A resolverla viene este trabajo del insigne mariólogo, P. Bover. Su mérito consiste en haber revisado una vez más los doce textos, o grupos de textos, favorables a la Asunción, en los siglos cuarto y quinto (S. Epifanio, S. Gregorio Niseno, S. Efrén, S. Ambrosio, S. Cirilo de Alejandría, Crisipo de Jerusalén, Hesiquio de Jerusalén, Jacobo de Sarug, Severiano de Gábala, Timoteo de Jerusalén, Pseudo-Atanasio, Pseudo-Gregorio Nacianceno). El examen de estos documentos se hace de dos maneras; primeramente, analizando cada texto de por sí, y después estudiando su significación global

dentro del desenvolvimiento histórico de la tradición asuncionista. La conclusión a que llega el P. Bover es "que los testimonios de la tradición cristiana a favor de la Asunción corporal de María a los cielos no inician de improviso su corriente al finalizar el siglo VI; a mediados del siglo IV los hallamos ya suficientemente claros en San Epifanio y San Gregorio Niseno. No es, por tanto, absoluto el silencio de la tradición anteriormente al siglo VII".

S. González, S. I.

Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus Theologicus*. Tomus IV, Fasciculus II.—Desclée et Cie. Ed. (Tournay, 1946) 33, 25 cm., 440.

Para dar cuenta de esta nueva edición esperábamos los Fascículos I y III del mismo tomo IV, que en hoja incluída se nos prometían; pero en vista de que aun no han llegado, nos decidimos a presentar a nuestros lectores este excelente *Cursus Theologicus*.

Muy de alabar son los RR. PP. Benedictinos de Solesmes, por haber emprendido esta magnífica edición de la Teología de Juan de Santo Tomás que al lado de la ya conocida de su Filosofía, constituye el mejor monumento a la memoria del insigne teólogo. Se hacía sentir la necesidad de este trabajo, pues las dos ediciones más difundidas y asequibles de su Teología, la de Lyon del 1663 y la del benemérito Vivès del 1883, que reprodujo la anterior sin mejorarla, tienen bastantes y no ligeras incorrecciones.

Van publicados tres tomos completos y este Fascículo del t. IV.°, o sea lo que corresponde a las 49 primeras cuestiones de la primera parte de la Suma del Aquinate. El tomo I, que comprende las Disputas 1-7, fué publicado en 1931; el II, Disp. 8-18, en 1934; el III, Disp. 19-26, en 1937; el presente Fascículo del tomo IV, que abarca las Disp. 27-37 *De Trinitate* y la 38 *De Creatione*, pudo felizmente aparecer, no obstante la pasada guerra, en 1946. Las dos últimas Disputas del tomo II, las han trasladado los editores a este lugar, que es al fin del tratado *De divino intellectu*, por ser su lugar sistemáticamente más adecuado, en vez del que las asignaban las anteriores ediciones.

En los Prolegómenos del tomo I, p. I-CVIII, nos exponen los editores los principios o criterios que han seguido en su edición. Hacen historia exacta de las ediciones precedentes, y después de valorarlas críticamente, se deciden, con laudable prudencia, por el criterio de reproducir el tomo I de la edición "princeps", o sea la de Alcalá de 1637, los tomos II y III de la de Lyon de 1642-1643, y los tomos restantes de la de Madrid del año 1645 y siguientes. De esta suerte nos reproducirán en nueve volúmenes las mejores ediciones del *Cursus Theologicus*, de Juan de Santo Tomás.

No se trata sin embargo de una mera reproducción de las mencionadas ediciones, sino de una reproducción depurada e ilustrada, según los resultados de un cuidadoso estudio crítico y comparativo de las anteriores. Fruto de este trabajo son las bastante frecuentes correcciones razonadas que fidelísimamente se anotan al pie de página, y la preciosa verificación y anotación de todas las citas que ocurren en el texto.

Además de la historia y valoración de las ediciónes precedentes, los mencionados Prolegómenos nos brindan una preciosa síntesis histórica de la personalidad de Juan de Santo Tomás y de su significación en la historia de la Teología, que agradecemos sinceramente.

En el anunciado primer Fascículo del tomo IV.° se nos promete un nuevo Prefacio. Por él podremos apreciar si en la continuación de esta

edición han seguido los mismos criterios de los tomos precedentes o los han modificado. Entre tanto, queremos fijarnos en el aspecto formal, que presenta esta edición y que no se suele emplear en ediciones de Escolásticos, aunque si hemos de ser sinceros, al nosotros nos parece digno de toda alabanza. Nos referimos al gusto y elegancia de las múltiples viñetas con que se adorna, por las que no dudamos en calificarla de edición modelo.

Los comienzos de las principales cuestiones van orlados con preciosos y evocadores dibujos, que sirven de solaz en la austeridad de su tarea a la especulación escolástica del lector estudioso. Algunos, como el de la Trinidad entre los símbolos de los cuatro Evangelistas, que encabeza la Cuestión 27 *De Processionibus divinis*, y el de la *Stella matutina* presidiendo entre nubes a un cielo estrellado con el *Pimpollo de la Creación* en sus virginales brazos, al comienzo de la Cuestión 44 *De Creatione*, nos parecen magníficamente logrados y apropiadísimos a la materia de la Cuestión que orlan.

Otros, aun siendo muy bellos, como los titulados "Fons Hortorum", "Mater Purissima", "Puteus aquarum viventium", "Causa nostrae laetitia" y "Regina pacis", no dicen relación simbólica al contenido de la Cuestión que encabezan. Algo semejante se nos ocurre advertir de otras viñetas menores al final de las Disputas y en orlas marginales. Son también preciosas las que constituyen el fondo de las principales letras capitales, como las siluetas monumentales de Viena, Lyon, París, de la Abadía antiguamente Cisterciense y hoy Solesmense de Quarr, en la Diócesis de Winchester, y de la Torre de Belem del Monasterio Jerónimo de Lisboa. Entre los dibujos que adornan los finales de las Cuestiones, nos ha complacido singularmente hallar, al final de la Cuestión 44, el de la *Virgen de Atocha*, con su nombre, así, en castellano.

Finalmente merecen nuestros encomios la bondad del papel, la nitidez de la impresión, el método de referencias fontales en los márgenes verticales y de notas ilustrativas o críticas al pie de la columna. Este método facilita el trabajo del lector, y dada la nitidez con que está ejecutado, en nada estorba a la claridad, aunque en algunos casos esas referencias y notas se multipliquen tanto como en la página 388.

Felicitamos a los diligentes editores, y reconocemos que esta edición de Juan de Santo Tomás no debe faltar en ninguna Biblioteca de estudios teológicos.

JOAQUÍN SALAVERRI, S. I.

BAUMANN, TEODORO, S. J., *El Misterio de Cristo en el Sacrificio de la Misa*. Edit. Razón y Fe (Madrid, 1946) 339, 16 × 11 cm.

Entre la exuberante floración de obras sobre la Santa Misa, que la moderna literatura viene ofrendando a la piedad o a la ciencia, destaca, a no dudarlo, por su sentido de equilibrio, la del P. Baumann. No se ha dejado alucinar por el señuelo de una erudición recargada de antigüedades litúrgicas, ni tampoco se ha contentado con ofrecer a las almas pías una devoción fácil. Constituye esto un acierto verdadero. A lo cual ha de añadirse asimismo como alabanza el cuidado por hacer resaltar de continuo la participación que en toda la Misa tiene el pueblo, no sólo mediante las oraciones rituales casi siempre en plural, sino principalmente por su actuación en el ofertorio y comunión sacrifical.

A través del esquema impuesto por la naturaleza misma del ceremonial, es a saber, 1.°: Misa propia de los catecúmenos, y 2.°: Misa exclusiva de los fieles, con su triple parte integral y consecutiva de oblación,

sacrificio y comunión de la víctima, va el autor explicando o mejor desentrañando cuanto se encierra en el misterio eucarístico. Para iluminar muchos de los ritos hoy en día oscuros, se vale acertadamente de la liturgia de los primeros siglos con la consiguiente unción de lo espontáneo. La comparación con las liturgias orientales o mozárabes le sirven para precisar elementos esenciales o característicos del misterio. Con la ayuda del dogma determina la esencia y valor del sacrificio contenido en el acto eucarístico, los frutos que de él proceden en cuanto fuente de vida y los efectos que causa por la unión con Cristo e incorporación a su Cuerpo Místico. De la ascética aprovecha atinadas consideraciones para realzar, por ejemplo, el amor de amistad con Dios derivado de la Misa, las dotes de la verdadera oración sacerdotal o las cualidades requeridas en nuestra ofrenda. Hasta ha logrado entroncar en las oraciones litúrgicas portadoras de la más primitiva savia las manifestaciones más modernas de la piedad católica, como el culto al Sagrado Corazón o ciertos matices de la adoración a Cristo Rey. Este conjunto sintético y armónico de elementos que van engarzándose en la sucesión ordenada de los ritos eucarísticos es lo que presta, sobre todo, a la obra del P. Baumann su interés cultural y su jugo de devoción.

Junto a los valores positivos no significa gran cosa el que al ser planteada la dificultad de la *epiclesis* que en ciertas liturgias orientales sigue a la consagración no quede plenamente satisfecho el ánimo del lector con la solución aportada, o que decepcione un poco el carácter algo invertebrado de su bibliografía, donde junto a los escritos científicos de Dölger y Jungmann aparece la Vida de Jesucristo, de Ricciotti, como obra cristológica de consulta. Esto, repito, no aminora en nada el mérito del libro, en orden a ilustrar con verdadero interés las ceremonias actuales de la Misa y a ofrecer a los fieles nuevo pábulo de jugosa devoción.

F. de B. Vizmanos, S. J.

Alastruey, Gregorio, Pbro., *Tratado de la Virgen Santísima*. Primera versión castellana de la Mariología latina, 2.ª ed.—B. A. C. (Madrid. 1947) XXXV + 984, 40 ptas.

Ya se publicó una recensión de esta obra en EstEcl en su primera edición (20 (1946) 437), y huelga repetir aquí los grandes elogios que esta obra se merece. Sólo es de lamentar que su autor no haya creído conveniente ponerla más al día, y se contentara con una reproducción de la primera. Creo sinceramente que en castellano, hoy por hoy, es la mejor síntesis de Mariología que poseemos, una verdadera enciclopedia marial, de inapreciable valor para los devotos de María, la cual elimina cuestiones anticuadas y expone con claridad la doctrina más capital y de actualidad. Por lo mismo que el Dr. Alastruey, decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Salamanca, no ha pretendido escribir una obra de consulta para profesores de Mariología, no aquilata quizá la fuerza de los argumentos, distinguiendo entre los de fuerza indudable y los de valor no tan cierto, ni siquiera en las notas da las citas lo suficientemente claras y definidas para que puedan ser compulsadas sin grande esfuerzo. ¡Cuánto hubieran ganado estas notas de haber sido más precisas y exactas, y de haber puesto, al lado de las citas de Patrología, su equivalencia en la colección de Migne!

Aunque su autor ha depurado su obra de muchos textos apócrifos, todavía a veces aparecen, a nombre de ciertos Doctores, textos que no parecen ser auténticos. Una vez pasada la obra por este tamiz de depuración, sin duda que muchos lectores le agradecerían al Dr. Alastruey

un buen índice onomástico de autores. Así no resultaría una obra de mera lectura devota para el público ilustrado, sino que aun los mismos profesores echarían mano de ella para sus consultas. Avaloran el libro los bellos grabados de Durero. Es obra sin duda excelente, mas entonces sería en todos conceptos sobresaliente.

M. Q.

1. Bozzola, Carolus, S. I., *De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante* [*Cursus theologicus a Professoribus Facultatum Cheriensis et Kurulitanae exaratus* Vol II] — M. D'Auria (Neapoli, 1948) 308.

2. Bozzola, Carolus, S. I. et Greppi, Crescentius, S. I., *De Verbo incarnato. De gratia et de virtutibus* [*Cursus theologicus*... Vol. III] (Neapoli, 1948) 305.

Los autores de este *Cursus* han acertado con el justo medio de ser completos y breves, cual conviene a los seminaristas para los que va destinado. Ocupa este texto un puesto honroso entre otros manuales, por su claridad, riqueza de argumentación escriturística y patrística, solidez en la exposición de las doctrinas tradicionales, orden, adecuada presentación tipográfica, bibliografía breve y selecta. Los frecuentes escolios contribuyen a descongestionar las tesis y procurar la información conveniente, aun en puntos menos esenciales. Las objeciones son abundantes y están resueltas en forma escolástica. La orientación teológica nos parece recta. Se advierte conocida en varias cuestiones la aportación de las recientes investigaciones, y es de esperar que lo mismo se extienda a todas las materias en sucesivas ediciones.

En el tratado de *Deo uno*, prescindiendo de otros aspectos en cuanto a la manera de exponer las sentencias católicas anteprevisistas, opinaríamos que no debería apoyarse la sentencia postprevisista en el argumento de que el anteprevisismo *ducit ad inertiam et desperationem* (n. 177). Siempre quedará al hombre la voluntad de Dios como supremo motivo del trabajo por la propia perfección y del celo por la salvación de los demás, aunque falte ese otro motivo más tangible. El argumento tercero (n. 178) está fundado en un presupuesto parecido.

En el tratado de *Verbo incarnato* nos ha sorprendido la sentencia atribuída en el n. 58 a Muncunill. Este autor no sigue aquí a Suárez, sino que en este particular es escotista (Tract. de *Verbi divini incarnatione*, disp. 3 art. 1). Sí es verdad que Muncunill está conforme con Suárez en admitir el *modum unionis*. Tal vez se mezclan en este escolio ambas cuestiones, y de ahí proviene alguna oscuridad en todo él. Notamos también alguna confusión en el n. 74 ad. 3). Suárez no defiende la sentencia que se le atribuye en el n. 130, 1.°; véase *De incarnatione*, disp. 37 s.3 n.2 y disp. 43 s.3 n.2. Este escolio 1 de la tesis 10 deja la impresión de alguna falta de nitidez en el enfoque general.

J. Solano, S. J.

Parente, Petrus, *De creatione universali. De angelorum hominisque elevatione et lapsu*, 2.ª ed. (Collectio Theologica Romana, 4) — Marietti (Torino, 1946) XII-180, 200 lire.

Breve y conciso compendio de las cuestiones teológicas que se reúnen hoy en el tratado *De Deo creante et elevante* nos presenta el distinguido profesor P. Parente; a este mérito se junta la claridad, y no le falta la amplitud suficiente. El criterio es plenamente ortodoxo, y por lo general

se mantiene en la línea que se apellida tomista, en particular en la dirección de Billot. En cuanto al método, falta la solución de dificultades, tan importante en la formación escolástica y en la defensa del dogma.

En 180 páginas (densas, es verdad) aun le queda lugar al autor para extenderse bastante en cuestiones sin duda importantes, pero menos necesarias en un tratado elemental; tanto, que al concurso divino en las operaciones de las criaturas puede dedicarle 27 páginas (83-110). En estos puntos no todos estamos conformes ni con los puntos de vista del autor ni con las críticas, sin discusión apenas, de autores y sentencias diversas. No se muestra amable el autor con los molinistas; se barajan confusamente explicaciones asaz diversas; se da como definitiva la teoría de Billot sobre el pecado original; inaceptable, por defectuosa y oscura, me parece la exposición de la elaboración teológica del orden sobrenatural, etc. Sobre el concurso tiene P. solución propia (por supuesto, es la de Santo Tomás), que difícilmente será aceptada: viene a admitir (p. 109) una premoción física sólo *quoad exercitium in línea causalitatis efficientis;* pero la especificación del acto se hace inmediatamente *per rationem in linea causalitatis formalis.* Leo en esta sección cosas poco inteligibles: la acción eductiva es llamada *quasi creatio* (p. 88); "libertas non de *fine* sed de *mediis* est tanquam voluntas *ut ratio*" (subrayados del autor, p. 106); la voluntad es señora de sus actos *ratione cognitionis,* por la cual es movida *quoad specificationem* (p. 107).

J. M. DALMAU, S. I.

PIOLANTI, ANTONIO, *De Sacramentis* (Collectio Theologica Romana, vol. VI). Marietti (Turín, 1946) XI + 460.

El éxito de este volumen ha sido grande; a distancia de sólo dos años aparece ya la segunda edición, con ligeras modificaciones sobre la primera. Creo que realmente tiene las cualidades de un texto perfecto en su género. A la solidez de doctrina junta una piedad sobria y penetrante, una notable claridad de pensamiento y de expresión, brevedad, vasta erudición de lo antiguo y de lo moderno, dispuesta en notas bibliográficas de modo práctico para su utilización en un punto dado, variedad de tipos y excelente presentación, latín clásico.

En una colección "ad usum seminariorum" creo que ha hecho bien el autor en sólo insinuar, y a veces ni insinuar siquiera, cuestiones que serían más propias de Facultades Teológicas. Quizás este mismo deseo de simplificación ha influido en que, p. ej., en la cuestión de los accidentes eucarísticos, no aparezca claro qué es lo que pertenece a la fe y qué es sentencia respetabilísima, pero al fin no impuesta necesariamente al creyente. ¿No se deja impresionar algo demasiado en el tratado de *Eucharistia* por la autoridad del Cardenal Billot, concediendo a los adversarios menos importancia de la que tienen? En conjunto, es una obra sumamente laudable y que ha de contribuir en gran manera a un mayor florecimiento de la cultura eclesiástica entre el clero.

J. SOLANO, S. I.

FITZGERALD, EDUARDUS, *De Sacrificio Coelesti secundum Sanctum Ambrosium.* (Dissertationes ad Lauream, 12).—Apud Aedes Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum (Mundelein, Illinois, U. S. A., 1941) 90.

Con extraordinaria concisión y claridad procede el autor a desarrollar el tema. En 16 páginas resume las teorías que se exponen generalmente en los tratados teológicos sobre la noción y esencia del Sacrificio celeste

de Cristo; los teólogos no convienen, y mientras unos afirman que Cristo en el cielo ofrece un sacrificio *pasivo* (mera ostentación de las llagas, etcétera), otros abogan por un verdadero sacrificio *activo* (una oblación formal, explícita, concreta); unos y otros buscan en su favor los documentos de la Tradición Patrística. Esta discrepancia ha movido al autor a examinar la opinión de San Ambrosio sobre este particular, y ha escogido precisamente San Ambrosio "quia ille Doctor existimatur fons multarum opinionum hodiernarum de Sacrificio Missae" (p. 15)

Entrando, pues, en materia, examina la doctrina de San Ambrosio acerca del Sacrificio de la Redención, en su relación con ambos Testamentos y con Cristo en el Cielo; la relación de las cosas celestiales con las terrestres en el Antiguo y en el Nuevo Testamento; el Sacerdocio de Cristo en la tierra y en el cielo; y, por último, la intercesión celeste de Cristo. Todo esto a la luz de San Ambrosio.

La conclusión es que San Ambrosio explícitamente ni afirma ni niega la existencia del Sacrificio celeste de Cristo. Hay en él textos que pueden favorecer a ambas opiniones opuestas, pero como San Ambrosio no distingue entre el modo de interceder de Cristo en la tierra y en el cielo, pueden los teólogos invocarle en favor de un sacrificio celeste activo. Siempre, sin embargo, con las reticencias convenientes.

La disertación en sus líneas generales es de sobria moderación y de buen sabor crítico. Se observa alguna vez exagerado minimismo en el análisis de las palabras aisladas. En el estilo patrístico hay que atender más al contexto que a las etimologías, a no ser que se trate de casos especiales, como en las cuestiones trinitarias. San Ambrosio, como la mayor parte de los Padres, usa un estilo homilético o didáctico de conjunto, acomodado a los oyentes, con pocos tecnicismos, fuera del modo corriente de hablar. Se refiere, pues, a la intercesión celeste de Cristo de la manera que hoy día los oradores sagrados hablan de este tema. No queremos con esto significar que no estemos conformes con las conclusiones del autor, sino que tal vez hubiéramos deseado un estudio menos pormenorizado y más cohesivo en los textos; o por lo menos, de visiones más amplias en el contexto general de los pasajes.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

SMID, FRANCISCUS, L., *De adumbratione SS. Trinitatis in Vetere Testamento secundum Sanctum Augustinum*. (Dissertationes ad Lauream, 14).—Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. (Mundelein, Illinois, 1942) IV + 88.

Dos secciones comprende esta tesis doctoral. La primera es más genérica y estudia, siempre según la doctrina de San Agustín, cómo el Nuevo Testamento está latente en el Antiguo y el Antiguo se hace patente en el Nuevo; expone además la teoría del Santo acerca de las teofanías, y detalla las principales. La sección segunda se fija en la persona y misión del Hijo y del Espíritu Santo, y termina con un breve capítulo referente a la comunidad de operación en la Santísima Trinidad.

El tema, que es de importancia teológica y exegética, está tratado con competencia y método. Es un buen principio de una carrera literaria, que esperamos sea muy fecunda. Nos permitiríamos indicar al autor que el latín resulta a veces algo duro, y aun en algunas ocasiones se nota que alguna palabra latina tiene en el contexto sentido diverso del en que suele emplearse.

J. SOLANO, S. I.

ARAND, LOUIS A., S. S., *St. Augustine Faith, Hope and Charity*, translated and annotated (Ancient Christan Writers. The Works of the Fathers in translation, n. 3).—The Newman Bookshop (Westminster, Maryland. 1947) 165.

Pertenece este libro a la Colección *Ancient Christian Writers*, que se distingue por su esmerada presentación y fidelidad en la traducción. La presente obra es la traducción del *Enchiridion sive de Fide Spe et Charitate*. En una breve introducción se expone el tiempo en que se escribió, el argumento, y se procura averiguar el personaje *Laurentius*, a quien va dirigido el libro.

La traducción (el original latino no se publica en esta colección) es muy correcta y fiel, y ayuda a la claridad la diferencia de tipos con que se transcriben las citas escriturísticas, tan frecuentes en San Agustín.

Están muy acertadas las notas (sobrias, claras, precisas), si bien tal vez habría sido de desear que no todas hubiesen sido relegadas al final del libro. Este sistema tipográfico ayuda mucho a la belleza de presentación, pero dificulta no poco la lectura.

F. SOLÁ, S. I.

MORILLO, SANTIAGO, S. I., *Las Iglesias cristianas de Oriente. Texto de Teología oriental.*—Publicaciones O. M. D. O. C. (Granada, 1946) 158.

Muy de agradecer es la obrita del P. Morillo, a quien circunstancias providenciales han hecho apóstol del Oriente entre nosotros: es un texto para las lecciones de Teología oriental, que en las Facultades de Teología prescribe la Constitución "Deus scientiarum Dominus". Precede un breve pero enjundioso estudio sobre el estado de las Iglesias orientales, en sus aspectos geográfico, litúrgico y canónico, con las precisas indicaciones históricas de su formación y de su separación o vuelta a la unidad de la Iglesia. El cuerpo de la obra lo forma la exposición de la Teología de los separados de Oriente, principalmente de los llamados "ortodoxos". Siguiendo el orden clásico de los tratados teológicos expone sucintamente sus elementos sustanciales, las convergencias con la doctrina católica, y de un modo particular las divergencias que lo separan de nosotros, con las modalidades principales que afectan. Sigue luego la Teología "heterodoxa" nestoriana y monofisita. La tercera parte, con el nombre de "Historia de la Teología ortodoxa", es un copioso índice de datos y nombres de los principales cultivadores de la ciencia sagrada en Oriente. Un apéndice sugestivo, "Roma y la unión de las Iglesias", cierra la obra, que será, sin duda, de mucho provecho para todos los que se interesan en el problema oriental, que hemos de ser todos los católicos.

J. M. DALMAU, S. I.

PRICHODJKO, P. METHODIUS, O. F. M. Cap., *Die Lehre von der Kirche in den katechetischen Werken Platon Levsins*.—Typis A. Weger (Brisen, 1943) XIV + 94.

Esta tesis doctoral, presentada en el Instituto Oriental de Roma y muy bien lograda, es la primera monografía católica sobre Platón (1737 1812), discípulo de Prokopovic, y maestro del famoso Filaret Drozdov, autor del catecismo que llegó a ser la profesión de fe de la Iglesia rusa. La edición de las obras completas de Platón, influyente metropolita de Moscú, consta de veinte volúmenes y no contiene todos sus escritos

El P. Prichodjko se fija principalmente en sus obras catequéticas, y a base de ellas nos presenta la doctrina eclesiológica del metropolita. Jugie en su monumental *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, nos ofrece en exacta síntesis la eclesiología de Platón; ahora, gracias a la presente monografía, conocemos en su marco teológico global, y con todo detalle, esta concepción eclesiológica impregnada de influjos protestantes, y en la que no falta animosidad contra el Romano Pontífice y la Iglesia Católica.

J. Solano, S. I.

Acta Pontificiae Academiae S. Thomae Aquinatis, vol. XII (Nova Series).—Marietti (Taurini, Romae, 1946) 180.

Componen este volumen las siguientes disertaciones: J. Maritain, *Persona e individuo;* F. Carnelutti, *La crisis del derecho;* S. Romano, *Las ordenaciones* (ordinamenti) *constitucionales y sus trasformaciones;* F. M. Capello, *El Concordato entre la S. Sede y el Estado Italiano;* R. Garrigou-Lagrange, *Concordia de la libre obediencia de Cristo con su impecabilidad;* G. Roschini, *El pensamiento de Santo Tomás sobre la Asunción corporal de María;* C. Fabro, *Lógica y Metafísica;* M. Cordovani, *Concepciones berullianas y crítica tomística.*

Dignas de todo encomio son la labor de la Academia y estas sugestivas realizaciones en concreto, que honran a autores tan conocidos y competentes. Precisamente por ser personas eminentes los miembros de esta insigne Academia choca en ellas lo que en autores de segundo orden pasaría inadvertido. Es obvio que el ambiente de la Academia de Santo Tomás sea favorable a cuanto realza la figura del Doctor Común; tal vez no siempre hayan escapado a lo fácil de la pendiente algunas frases de estas disertaciones, que científicamente exigirían más moderación con los adversarios y una fundamentación más sólida.

El Padre Roschini, p. ej., parece demasiado tajante, cuando para eludir el argumento empleado por los adversarios apela a ponerlos en ridículo comparando su modo de argumentar al de los que dijesen que Santo Tomás era ateo porque en las objeciones que a sí mismo se pone escribe: "videtur quod Deus non sit". El caso es bastante diferente. El Padre Garrigou-Lagrange se deja llevar algo del entusiasmo al atacar tan implacablemente a tantos teólogos en un problema tan delicado. Aun admitiendo gustoso la tesis propugnada por él, de que N. S. Jesucristo tuvo verdadero precepto de morir y fué libre en esa obediencia, a pesar de su absoluta impecabilidad, no veo que la explicación positiva aducida sea tan evidente como para autorizar su modo categórico de hablar. Quizás también el P. Cordovani sea demasiado severo con la terminología espiritual del Cardenal de Bérulle, queriendo juzgarla a través del esquema tomista. Pequeños reparos notados únicamente con el deseo de que la Academia de Santo Tmás, fiel a su gloriosa tradición, ilustre a la ciencia católica cada día con mayores esplendores.

J. Solano, S. I.

Bover, José M.ª, S. I.; Cantera Burgos, Francisco, *Sagrada Biblia.* Versión crítica sobre los textos hebreo y griego, 2t.—B. A. C. (Madrid, 1947) XXVIII + 1184, 1802 + 592, 80 ptas.

Congratulémonos de esta floración exuberante de versiones de la Sagrada Biblia en España. Dos versiones por la misma Editorial en poco tiempo, y la primera se vende ya en la segunda edición. Todavía se pro-

yectan nuevas ediciones más económicas para que llegue a manos de todos. Los protestantes no nos tildarán ya de enemigos de la difusión de la Biblia.

Esta versión se dirige más bien al público intelectual, y no es una traducción de la Vulgata latina, sino de los textos originales. El Dr. Francisco Cantera, catedrático de lengua y literatura hebrea en la Universidad Central, Director de la Escuela de Estudios Hebraicos, del Instituto "Arias Montano" del C. S. de I. C. y de la revista "Sefarad", presenta la traducción castellana del texto hebreo de todos los libros protocanónicos del A. T. "a base del texto de la reputada *Biblia Hebraica*, editada por A. Alt y O. Eissfeldt (Stuttgart, 1937), y el libro del *Eclesiástico*, por primera vez vertido del hebreo al español, a base de las ediciones de Israel Lévy". Aunque la versión sigue fielmente el texto hebreo, a veces se aparta de él, teniendo en cuenta las traducciones antiguas, si bien recogiendo en el aparato crítico la versión literal del actual texto hebreo, procedimiento que coincide con el adoptado por el Pontificio Instituto Bíblico en su *Liber Psalmorum* y en la *Sacra Bibbia*.

Novedad ha sido el dar en "versos castellanos el libro entero de los *Salmos* y la mayor parte de los pasajes que los libros históricos de la Biblia presentan en forma métrica". El R. P. Fernando Valle, C. SS. CC., profesor de griego y literatura durante muchos lustros, ha elaborado esta versión en metro castellano. Cuando el verso español no consentía la literalidad perseguida en esta traducción, se ha añadido en las notas del pie de la página la estricta versión literal.

El R. P. José M.ª Bover, S. I., Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica, tan acreditado por sus versiones y estudios paulinos, por su edición crítica del texto griego del Nuevo Testamento, por su Concordia de los Evangelios y su versión y comentario sobre San Mateo, presenta la traducción de los libros deuterocanónicos *Tobit, Judit, Sabiduría, Baruk*, y las partes de ese mismo carácter de *Ester y Daniel*, además de todo el Nuevo Testamento. Al mismo se debe la Introducción general. Las particulares de cada libro las han redactado sus respectivos traductores, a quienes se deben también las notas. El P. Félix Puzo, S. I., actualmente profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Gregoriana, es el autor de la versión de los *Macabeos* y de su introducción y notas correspondientes. Aunque el aparato crítico del A. T. es obra del Dr. Cantera, ha cooperado en la parte de traducción el Dr. Federico Pérez Castro, profesor adjunto de Filología semítica en la Universidad Central y secretario del Instituto "Arias Montano". También en las introducciones de los escritos por entero protocanónicos y en la del *Eclesiástico* han intervenido los PP. Bover y Valle.

No es, pues, obra para el vulgo, sino más bien para el público erudito, si bien éste echará de ver cierta desigualdad en el carácter de las notas, pues predominan las de cariz filológico en el A. T. y más bien las de carácter exegético y aun casi apologético-ascético en el N. T. No es que los autores de la traducción hayan olvidado el vulgo, que antes a él principalmente se dirige la introducción general del P. Bover, en que explica detalladamente toda la doctrina de la inspiración, tal como se expone en Teología fundamental, y las nociones sobre el Canon, las versiones y hermenéutica bíblica, que suelen verse en la introducción del estudio de la Sagrada Escritura. Nadie podrá tachar esta traducción del más mínimo desliz de heterodoxia. Las introducciones a los libros *Tobit, Judit* y *Ester* son de la más estricta ortodoxia, y se insinúan además las diversas hipótesis emitidas. También en la introducción del *Pentateuco* se da una suficiente explicación de las hipótesis formuladas; pero quizá hubiera sido conveniente añadir algo sobre el carácter de los primeros capítulos del *Génesis*, punto hoy día candente de discusión. Algo se po-

dría haber apuntado por lo menos en las notas, p. ej., respecto Gen 3, 22, que parece ser *crux interpretum* (Cf. EphThLov 24 (1948) 413-429), o en el punto de la confusión de las lenguas junto a la torre de Babel, Gen 11, 1-9 (Cf. CultBibl 6 (1949) 83-86).

Dan mucho realce a esta versión los muchos grabados, si bien quizá escasean demasiado en el N. T. En cambio, son muy de alabar los provechosos mapas incluídos al final de este segundo tomo. Siendo varios los traductores, tal vez hubiera sido conveniente que una mano experta revisara toda la traducción para la unificación de la grafía de los nombres. Así, por dos veces, en la introducción general dice el P. Bover, como es común, "Melquisedec" (p. 23). En cambio, el Dr. Cantera escribe "Melquisedek", y en la nota dos veces "Melquisedec". También unas veces se escribe "Otoniel", otras "Oniel" y "Otniel"; unas veces "Neftalí" y otras "Naftalí", etc. Aunque sospechamos que todo ello provenga de las erratas, que no escasean a veces.

La versión es excelente, y se ve que el P. Bover va perfilando sus traducciones, que no son meras reproducciones de las anteriores. Con todo, se notan ciertos provincialismos: "Malsinar", "berriondo", etc., y ciertas licencias poéticas tal vez excesivas: "inanias", "fondón", etc. En general, quizá abundan demasiado la voz pasiva y las formas compuestas con el verbo haber. El mismo literalismo les hace incurrir en locuciones que en buen castellano son incorrectas, como en Io 7, 28.

La presentación tipográfica es magnífica, como la de todos los volúmenes de la BAC, si bien muchos lamentarán no poder tener toda la traducción en un solo volumen, o que por la estética no aparezca la obra dividida en dos volúmenes, que separen el Antiguo del Nuevo Testamento. Mas no quisiéramos con estas ligeras observaciones amenguar el mérito de una obra tan sobresaliente y que tan buena acogida ha tenido no sólo en los sectores eclesiásticos de España, sino también del extranjero.

M. Quera, S. I.

Innitzer, Theodor Kardinal, Erzbischof von Wien, *Leidens-und Verklarungsgeschichte Jesu Christi*, Vierte, verbesserte Auflage.—Verlag Herder (Wien, 1948) XV + 448.

Este libro es el tomo V del *Kurzgefasster Kommentar zu den Vier, heiligen Evangelien*, que dirige el Emmo. Cardenal Innitzer, muy benemérito en el campo bíblico.

Ahora sale la cuarta edición del estudio sobre la Pasión y Vida gloriosa del Señor

Como todo el curso, se distingue este tomo por su carácter de alta divulgación bíblica. Por eso es de especial utilidad a alumnos y operarios.

Este estudio sobre la Pasión y Vida gloriosa del Señor es el más completo y moderno que conocemos en el campo católico. Su traducción al español sería un trabajo muy fructuoso.

A base de las narraciones concordadas de los Cuatro Evangelios y del Libro de los Hechos Apostólicos, el autor empieza desde la reunión del gran Sanhedrín contra Jesús y termina con su ascensión gloriosa a los cielos.

Los hechos que cuentan los libros inspirados se iluminan con los estudios críticos modernos de historia, literatura y arqueología. Poco o nada echará de menos el que estudie la Pasión, Resurrección y Ascensión del Señor. El criterio del Emmo. Purpurado es enteramente romano y progresista. Aprovecha cuanto aporta la ciencia crítica moderna para ilu-

minar la palabra de Dios. El mismo autor confiesa su gratitud a las aportaciones del P. Urbano Holzmeister, benemérito profesor del Pontificio Bíblico de Roma y al profesor de estudios bíblicos neotestamentarios en la Facultad de Teología de la Universidad de Viena, Johannes Kosnetter.

La amplia bibliografía que figura al principio de la obra, las abundantes notas y citas en el decurso de la misma y el índice alfabético del final, son prueba de su máxima seriedad.

J. Leal, S. I.

Solages, Mgr. de, *La Théologie de la guerre juste. Genèse et Orientation.*— Desclée de Brouwer (Bruges, 1946) 155

Interesante es el folleto de Mgr. de Solages, presentación de los principales jalones de la mentalidad teológica en este importante asunto. Las pocas líneas que le dedicó Santo Tomás vienen a ser una reproducción aún literal de las ideas de San Agustín. Este halló poco sobre esta materia en la tradición cristiana, absorbida por otros problemas, pero incorporó a su doctrina las ideas justas y universalistas de Cicerón, por quien expresa el autor cálida simpatía.

Francisco de Vitoria (hasta él nada se halla apreciable) es el gran teólogo de la guerra justa; sus escritos muestran el interés por un problema vivo y candente. El inmenso mérito, la singular originalidad de la construcción teórica de Vitoria está en haber desenterrado la idea ciceroniana del "Orbis" y edificado sobre ella la teoría en el terreno de la justicia social y objetiva y del derecho natural y de gentes.

De Vitoria no se puede separar a sus herederos, en particular a Suárez, que no es su rival. Complementa sin duda la exposición de la doctrina del Maestro de Salamanca, pero ve el autor una inferioridad en varios puntos (que otros críticos quizás crean felices adiciones al edificio). En esta exposición se hace demasiado sensible el influjo de Delos, que le hace ser poco equitativo con Suárez, a pesar de los méritos que le reconoce. Y no son sólo dos o tres jesuítas los que han visto en Delos injustificadas apreciaciones y falsas interpretaciones de Suárez. Grocio, heredero de ambos, se acerca más a Vitoria.

Pero quien recoge y amplía estos elementos es Taparelli; su aportación capital, "salto prodigioso" en la teología de la guerra justa, consiste en la conexión establecida entre la guerra y la organización internacional, a la que pasan por evolución natural los más graves asuntos que afectan a toda la comunidad humana. Cuando ella esté establecida con su autoridad etnárquica, a ésta pertenecerá exclusivamente el derecho de guerra, que ya no podrá ser más que una operación de policía internacional. Las ideas de Taparelli parecen ser la base de la conducta de los Papas posteriores, y su influjo puede percibirse en la evolución ulterior de D. Sturzo, quien llega a considerar la justicia de la guerra como algo accidental, contingente e histórico, en sí más bien antijurídico.

Un cuadro sinóptico sistemático de las ideas englobadas en la teoría de la guerra justa y un apéndice con la exposición de la doctrina internacional contenida en los mensajes de Navidad de Su Santidad el Papa Pío XII cierran este opúsculo.

J. M. Dalmau, S. I

CORONATA, P. MATTHAEUS CONTE A, O. F. M. CAP.—*Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*. Editio tertia aucta et emandata.—Editorial Marietti, Via Legnano, 23. Torino (Italia).

Vol. I.—*Normae generales; de personis*. Un tomo en 8.° mayor; VIII-1074 (1947).

Vol. II.—*De rebus (re sacramentaria excepta)*. Un tomo en 8.° mayor; IV-707 (1947).

Vol. III.—*De processibus*. Un tomo en 8.° mayor; IV-721 (1948).

Vol. IV.—*De delictis et poenis*. Un tomo en 8.° mayor; IV-700 (1948).

Vol. V.—*Index rerum totius operis et appendices*. Un tomo en 8.° mayor; VIII-333 (1947).

CORONATA, P. MATTHAEUS CONTE A, O. F. M. CAP.—*Ius publicum ecclesiasticum*. Editio tertia emendata et aucta atque Pactibus Lateranensibus accommodata. Un tomo en 8.° mayor.—Editorial Marietti (Torino, 1948) XXVI-327.

CORONATA, P. MATTHAEUS CONTE A, O. F. M. CAP.—*Interpretatio authentica Codicis iuris canonici et circa ipsum Sanctae Sedis iurisprudentia*, 1916-1947. Editio altera. Un tomo en 8.° mayor.—Editorial Marietti (Torino, 1948) X-343.

Las obras del insigne P. Coronata constituyen una verdadera enciclopedia jurídico-canónica. Porque, no contento con el comentario a todo el *Codex iuris canonici*, ha publicado el *Ius publicum ecclesiasticum*, la *Interpretatio authentica*, el estudio monográfico *de locis et temporibus sacris*, etc.

Características del sabio capuchino italiano son la diafanidad absoluta y la sobria plenitud, junto con un equilibrio de juicio que no falla sino en rarísimas circunstancias. De ahí el aplauso unánime con que los críticos le reciben y la rapidez con que se suceden las copiosas ediciones.

Aunque suele beneficiarse con acierto de las obras antiguas y modernas, adviértense notables lagunas. Por ejemplo, a Rodrigo, *De legibus* (Santander, 1944) le desconoce; y si bien menciona (t. V, p. 114) el *Derecho penal de la Iglesia católica*, de Amor Ruibal, no tiene en cuenta sus aportaciones.

Puestos a señalar, el defecto metodológico más frecuente y fastidioso, indicaríamos el de las referencias bibliográficas. Porque son muchas las notas como ésta: "Cavigioli, l. c., n. 178; Chedoli, l. c., n. 81; Cappello, l. c., n. 419" (t. IV, n. 2028, p. 496[1]). ¿A qué libros se refería el l. c.? No lo dice, ni allí ni en las páginas inmediatas; el índice bibliográfico, en cambio, cataloga (t. V, p. 118-119) dos de Cavigioli, tres de Chelodi y seis de Capello.

Y ciñéndonos a lo peculiar de cada una de las obras que hoy presentamos, la de mayor número de volumen y de mayores vuelos científicos es la de *Institutiones iuris canonici*. Su método es el histórico-exegético, aun cuando la parte histórica sólo da noticias muy sumarias y no siempre de primera mano; hay también los necesarios apuntes de filosofía jurídica y de las ciencias afines. Las respuestas auténticas que van saliendo las recoge e incorpora.

Ecuánime en la exposición y enjuiciamiento de las opiniones ajenas, las propias emítelas con humildad, las revisa con esmero y aun las cambia sin disimulo. ¿Quién no recuerda, entre otros, el cambio de Coronata

a propósito del can. 1172, § 1, n. 4.°? En su *De locis et temporibus sacris*, n. 28, p. 28-29. parecíale que

> "Excommunicatus, ut sui sepultura ecclesiam violet, sententia sive condemnatoria, si nempe de excommunicatione ab homine vel ferendae sententiae agatur, sive declaratoria, si de excommunicatione latae sententiae agatur, requiritur ut sit perculus *ut vitandus*."

Más tarde, en las *Institutiones iuris canonici*, t. II, n. 748, p. 48, lo corrige con muy buen acuerdo, al decir:

> "Non requiritur ad violationem ut excomunicatus fuerit *vitandus*, dummodo revera sententia praecesserit."

Esperamos que estudios recientes le han de mover a nuevos cambios de sentir. Verbigracia, en materia de sepultura de terciarios seculares (t. II, n. 800, p. 99), Sobradillo, *¿Gozan los terciarios franciscanos de algún privilegio acerca de la sepultura eclesiástica?*, en Estudios Franciscanos, 49 (1948) 95-114; en punto a exención de las Ordenes religiosas (t. II, n. 936, p. 281), Regatillo, *Colecta pro Seminario*, en *Sal Terrae*, 35 (1947) 123-126.

Al comentario al Código de la Iglesia antepone el autor un libro introductorio: El *Ius publicum ecclesiasticum*, en que, después de las nociones previas, estudia el derecho público eclesiástico, desdoblándolo en las tres partes de interno, externo y especial. El prestigioso arraigo que la obra tiene en las aulas es un buen indicio de la solidez de su doctrina y de lo pedagógico de su método. El capítulo especial de las fuentes jurídicas (n. 170-205, p. 225-281), que se incluye—dice Coronata—"ut gradum ad iuris privati quaestiones paremus" (n. 170, p. 226), aunque se ha perfeccionado en la última edición, paréceme la cosa menos feliz y la más rudimentaria.

La *Interpretatio authentica* es un complemento de los demás libros del autor. No estudia en ella, sino que sencillamente colecciona en un volumen y sistematiza según los cánones cuantos subsidios de exégesis canonística emanaron de la Curia pontificia, de 1916 a 1947: Los de *Acta Apostolicae Sedis*, todos; y de los que han aparecido en publicaciones no oficiales, muchísimos. Dos índices, el cronológico y el de materias, avaloran mucho la colección, ya que ayudan a beneficiarla con la máxima rapidez y con el mínimo esfuerzo.

F. Lodos, S. I.

Institut Catholique de Paris. Le Cinquantenaire de la Faculté de Droit canonique de Paris. Compte-rendu des Solemnités et des travaux.—Recueil Sirey, 22, Rue Soufflot (París, 1947) 42.

El 22 de abril de 1947 la Facultad de Derecho Canónico del Instituto Católico de París celebró el quincuagésimo aniversario de su fundación por la Santa Sede. En efecto, el 15 de junio de 1895 un decreto de la Sagrada Congregación de Estudios erigía en Facultad la sección canónica de la Facultad de Teología, organizada desde 1882 por Mons. d'Hulst. Las solemnidades del centenario se desarrollaron entre los días 22 y 26 de abril de 1947, y comenzaron con una misa y una sesión académica celebrada en la Sala de Actos del Instituto, bajo la presidencia de Su Eminencia el Cardenal Suhard, Arzobispo de París, Canciller del Instituto, de

Su Exc. Mgr. Roncalli, Nuncio Apostólico, y del Obispo auxiliar de París. En este fascículo se publica un resumen de las solemnidades, preliminar de la publicación del Memorial en que se editarán, juntamente con la historia de la Facultad de Derecho Canónico, todos los trabajos del Congreso Internacional, reunido con ocasión de este centenario. El resumen de estos trabajos hace desear la publicación de este tomo.

M. Q.

OWEN, J., BLUM, O. F. M., *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life* (Studies in Mediaeval History. New Series, vol. X).—The Catholic University of America (Wáshington, 1947) VIII + 224.

Se trata de una tesis doctoral, que investiga sobre un punto poco estudiado: el de la espiritualidad de San Pedro Damiano. La obra está concebida en dos partes, una de carácter bio y bibliográfico y otra de orden sistemático espiritual. En la primera, que consta de dos capítulos, se traza un esbozo biográfico del Santo, tanto en su aspecto de formación espiritual como en el de su actividad reformadora, y se discute críticamente la autenticidad de sus escritos. Y la segunda, que abarca los cuatro restantes capítulos, presenta su doctrina espiritual a base de los siguientes elementos: fundamento de la vida espiritual, vida de penitencia y de virtudes, y perfección en el mundo.

En todos estos puntos ha podido el autor ofrecer nuevas conquistas científicas. Fija el año natalicio de su biografiado en 1007, y demuestra que sus primeros años no fueron tan duros como para predisponer su carácter a la penitencia. Asimismo aparecen claros sus amplios conocimientos de la literatura patrística y de las leyes civiles. Referentemente a su producción escrita, 19 de los 76 discursos a él atribuídos son espurios y pertenecientes probablemente a Nicolás de Clairvaux, secretario de San Bernardo. Por lo que hace a su espiritualidad, los escritos de San Pedro Damiano llevan el sello reformador y abordan principalmente el tema de la vida religiosa y clerical. "Su posición y enseñanza en la historia de la espiritualidad depende en gran parte del problema de su filiación religiosa. Y probablemente la mejor respuesta a esta cuestión es la de que fué un miembro de la Orden de San Benito, que adaptó la Regla a un nuevo movimiento ascético peculiar del siglo XI... Su punto de vista fué el de un benedictino; pero de un benedictino que vió en su tiempo la necesidad de adjuntar a la Regla la práctica de una más rigurosa mortificación" (p. 199). Su penitencia y prácticas ascéticas y el refuerzo purificador del alma constituyen el nervio que invade su vida y doctrina espiritual; pero sería un error creer que en eso ponía él la meta de la vida religiosa. Su mística de unión con Dios lo contradice. Y para él la penitencia fué un medio de satisfacer el amor que sólo sueña en seguir a Cristo crucificado. Son también interesantes sus enseñanzas sobre la compunción y el don de lágrimas, sobre los vicios y la contemplación, de la que gustó profundamente. Y dígase otro tanto de sus exhortaciones a la Comunión frecuente y de su devoción a la Virgen y la Pasión. Tal vez el descubrimiento más nuevo sea el de la preeminencia que concede a la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo.

El libro termina con tres apéndices minuciosos, relativos a la cronología de las obras de San Pedro Damiano, al Catálogo de la Biblioteca de Fonte Avellana, perteneciente al siglo XII, y a la descripción del Códice Vaticano Latino 3797, el mejor probablemente de todos los manuscritos que contienen escritos del Santo.

La tesis está impecablemente impresa, lo cual ayuda para percatarse del notable esfuerzo crítico realizado por el autor con laudable técnica. Por esto, y por haber descubierto las riquezas espirituales de un asceta y místico menos conocido, le felicitamos cordialmente.

J. Olazarán, S. I.

Aperribay, Fr. Bernardo, O. F. M.; Oromí, Fr. Miguel, O. F. M.; Oltra, Fr. Miguel, O. F. M., *Obras de San Buenaventura*. Edición bilingüe. Tomos IV y V.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1947 y 1948) 975 y 754, 45 y 40 ptas.

El tomo cuarto está dedicado a la teología mística, y contiene las siguientes obras: *Las tres vías, o incendio de amor. Soliloquio. Gobierno del alma. Discursos ascético-místicos. Vida perfecta para religiosas. Las seis alas del serafín. Veinticinco memoriales de perfección. Discursos mariológicos.* Precede una introducción general de más de 90 páginas sobre la teología mística de San Buenaventura, obra del P. Fr. Ignacio Omaechevarría, O. F. M., quien conoce y juzga por sí mismo de los estudios precedentes sobre esta materia, en la cual es nuestro Santo "facile princeps", conforme a la frase de León XIII (p. 23). Son particularmente interesantes las insinuaciones acerca de la influencia de San Buenaventura en nuestros místicos (p. 9s).

El tomo quinto tiene por objeto la Santísima Trinidad, dones del Espíritu Santo y preceptos del Decálogo. Consta de las siguientes obras: *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Santísima Trinidad. Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo. Colaciones sobre los diez mandamientos.* En dos capítulos divide la introducción general el Padre Fray Miguel Oltra. Dedica el primero a la doctrina trinitaria de San Buenaventura. Con grandísimo conocimiento de las obras del Santo, y teniendo presente la bibliografía bonaventuriana, expone el pensamiento trinitario de San Buenaventura, que es de admirable síntesis, en la que todo lo creado gira en torno al punto central trinitario, y en la que el ardor seráfico impregna de calor las más subidas especulaciones. El capítulo segundo estudia con la misma competencia la doctrina bonaventuriana sobre el tema tan importante de los dones del Espíritu Santo. En ambos capítulos se encuadra la doctrina del Santo en la corriente teológica que le precedió y que le siguió.

Baste decir que los dos tomos responden plenamente a las características con que comenzó la edición de estas obras de San Buenaventura en la B. A. C. (Cf. EstEcl 20 (1946) 557s). Las introducciones particulares a cada tratado son enteramente científicas y muy orientadoras en cuanto al contenido y valor de los diversos tratados. Nunca se olvidan el utilísimo léxico bonaventuriano y los índices de nombres y de materias.

J. Solano, S. I.

Silva-Tarouca, Amadeo, *Thomas heute*.—Verlag Herder (Wien, 1947) 212. 15,5 × 23,5 cm.

En diez conferencias expone el autor un verdadero curso de filosofía realista, que, partiendo del vacío experimentado ante tantas ruinas de sistemas filosóficos modernos, conduce al pensador hasta un sistema objetivo y perfectamente armónico, en el que encuentra el hombre su dignidad y el sentido teocéntrico de su vida. El guía en este camino es Santo

Tomás. Se vuelven los ojos hacia el pasado, después de los desvaríos "modernos"; en el pasado destaca la figura de Santo Tomás, quien resume el pensamiento de los siglos que le precedieron, realiza una síntesis genial y ordenadísima y posee además en su filosofía el remedio para la enfermedad tal vez más grave de nuestro tiempo, a saber, el haber perdido la costumbre de pensar en el sér, de pensar de modo realista (p. 38). San Agustín es un genio de otro estilo; atrae a muchos con más fuerza que Santo Tomás; sin embargo, mejor que en ninguna parte encontraremos en el Aquinate "el pensar científico, claro y exacto" (p. 36).

Sólo elogios merece esta realización filosófica de gran altura, fruto de una inteligencia poderosa, ordenada y culta, y de un corazón sano y bueno, que en estos momentos desconcertantes para tantos filósofos no cristianos trata de iluminar el horizonte con los rayos serenos del eterno filosofar recto, cuyo comienzo y cuyo término es Dios. El libro se lee con facilidad y sin que decrezca el interés.

J. Solano, S. I.

Manser, G. M., O. P., *La esencia del tomismo*. Traducción de la segunda edición alemana por Valentín G.ª Yebra.—Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía (Madrid, 1947) 813, 25 × 17 cm.

Divide Manser su obra en dos partes de proporciones muy diversas. La primera, muy breve, está consagrada a la persona de Santo Tomás, si bien para refutar una objeción fundamental contra el Aquinate se intercala el § 5: "La filosofía aristotélica del sér y del devenir y el cristianismo". La segunda parte, que en la traducción que ahora presentamos ocupa 700 páginas, contiene tres capítulos: 1.º "La doctrina aristotélica del acto y la potencia como fundamento de la concepción tomista de la fe y el saber". 2.º "La doctrina tomista del acto y la potencia y la corriente agustiniano-arábiga en el siglo XIII". 3.º "La doctrina del acto y la potencia como el más profundo fundamento de la síntesis tomista".

Tratándose de una obra que en el original alemán apareció ya en enero de 1932 y que ha sido objeto de múltiples y competentes recensiones, me limitaré a hacer dos observaciones. Difícilmente se apreciará en su justo valor el mérito a que se ha hecho acreedor el sabio profesor dominico de Friburgo con este trabajo, de un vigor intelectual extraordinario. Es ésta una obra ingente de síntesis, que no se limita a la exposición del punto de vista personal del autor, sino que recoge las principales interpretaciones de otros, ni se ciñe al estudio del tomismo en sí mismo, sino que lo sitúa en la historia y lo compara con otras posiciones. Obras de este género han de ser acogidas con toda la benevolencia humana y científica de quien conoce el esfuerzo que suponen las limitaciones del entendimiento, y cuán difícil es reflejar sin desfiguraciones el pensamiento de muchos autores, pertenecientes además en buena parte a escuelas filosóficas bastante alejadas de la propia mentalidad del escritor.

La segunda observación se refiere no precisamente a la postura que adopta Manser de defender un tomismo rígido, inaceptable para otros muchos, sino al equívoco que fácilmente se origina para un lector menos avisado, como si el tomismo aquí expuesto fuera la única doctrina filosófica conciliable con el dogma cristiano. Manser plantea el problema así: ante la revelación sólo tres posiciones son posibles, la de la filosofía del mero devenir, la de la filosofía del mero sér y, finalmente, la de la filosofía del sér y devenir (p. 65). Rechaza como antagónicas con los dogmas

cristianos las dos primeras, y concluye: una síntesis cristianamente científica tiene que apoyarse en la doctrina aristotélica del acto y potencia en orden a la revelación (ibid.). Permítasenos preguntar: ¿es la doctrina precisamente aristotélica del acto y potencia la única posible explicación dentro de la filosofía del sér y devenir, en cuanto tal filosofía se opone a las filosofías del mero sér y del mero devenir? ¿Quedan por consiguiente excluídas de la categoría de síntesis cristianamente científicas otras doctrinas que admiten el acto y la potencia, pero no en el sentido que Manser atribuye a Aristóteles, p . ej., aquella a la que Manser se refiere en el prólogo a la segunda edición alemana (p. 6)?

Este libro es indispensable para cuantos se interesan por los problemas vitales de la Filosofía y de la Teología. Nadie puede ignorarlo, por más que crea deber apartarse de él. La traducción es obra benemérita y muy bien lograda, y por ella merecen la enhorabuena el culto profesor señor G.ª Yebra y el C. S. I. C., que la ha patrocinado. La misma impresión y la presentación son excelentes.

J. Solano, S. I.

Van der Veldt, James, A., O. F. M., *Cuestiones de psicología.*—Institute "San José de Calasanz" del C. S. I. C. (Madrid, 1947) 106, 16 × 23 cm.

El profesor Rvdo. P. J. Van der Veldt, de la Universidad Católica de Wáshington, presenta en este tomito las conferencias que pronunció en la II Reunión de Estudios Pedagógicos, tenida en agosto de 1946 en la Universidad Internacional de Santander.

Son unos seis temas fundamentales de Pedagogía, unidos entre sí con lazos más íntimos que aparentes.

El primer tema, "La transferencia de los conocimientos", es básico en educación, por cuanto de la interpretación teórica que se dé a los hechos se sigue un enfoque u otro en la enseñanza, o el estudio de unas materias u otras. En efecto, si se admitiese la teoría de los "elementos idénticos" (asociacionista), habría que tender a la *especialización* desde los primeros años, dejándose de estudios inútiles para el día de mañana. Si se probase la toría de la "experiencia generalizada", habría que insistir casi exclusivamente en que los alumnos aprendiesen la *técnica* de la enseñanza en las distintas materias. Si, en fin, ha de prevalecer la teoría de la "disciplina formal", habrá que atender preferentemente a la *formación* integral y humana del alumno, preocupándose más que de la utilidad del estudio de una materia (vgr. del latín), de su aptitud como instrumento formativo de las facultades del niño.

Destaca, por su interés actual, el tercer tema de las aptitudes fundamentales del hombre (el viejo problema de las potencias o facultades), tratado con mucha competencia y claridad. Quien desee tener una idea somera, pero precisa, de la Teoría Bifactorial de Spearman y de los factores de grupo de Thurstone, y en general del análisis factorial, hoy tan en boga, no es fácil encuentre en tan breves páginas una exposición más clara del armazón del problema.

Con no menor interés se presentan dos temas sobre la memoria, destacando la importancia en ésta del factor volitivo; uno sobre la naturaleza de las emociones, y otro sobre terapéutica educativa, en orden a saber interpretar rectamente el escaso rendimiento de algunos alumnos, tal vez debido, por ejemplo, al retraso en la lectura.

A. Roldán, S. J.

BARBADO, P. M., O. P. *Estudios de Psicología Experimental*, tomo II.—Instituto "Luis Vives" de C. S. de I. C. (Madrid, 1948, 852, 17 × 25 cm.

Ha sido un acierto del Consejo Superior de Investigaciones Científicas—que agradecerán siempre los dedicados al estudio de la Psicología—el poner al alcance de todos los valiosos trabajos que el P. Barbado tenía ya próximos a la publicación, pero que la muerte impidió diese a la imprenta. La lástima es que el R.mo P. Barbado no haya podido dar la última mano a su obra y completar el plan de la vasta obra que sin duda preparaba.

Los trabajos que se presentan en esta voluminosa obra, inconexos entre sí, aunque con unidad interna perfecta, son en su casi totalidad de Psicofisiología, eliminando el autor de propósito cuantas derivaciones del tema se ofrecen al paso, pero que caen fuera de ese marco. El trabajo de mayor envergadura es el de la sensibilidad táctil, que llena la mitad de la obra. El resto se lo distribuyen casi por igual tres estudios: uno sobre el conocimiento (sensitivo e intelectual), otro sobre Psicogenética, y el último sobre carácter y temperamento.

En este como en las demás obras del P. Barbado, aparecen las grandes dotes de escritor que le adornaban: *Objetividad científica*, que le hace apreciar el valor real dondequiera esté, sin distinción de escuelas; *Poder de síntesis*, que no se enreda en la baluraba de datos empíricos, sino que le permite leer en cada hecho (tal vez aducido en defensa de la tesis contraria) su justo valor probativo; pero juntamente con ello un *equilibrio mental* que, huyendo de la nimia teorización, sabe confesar la ignorancia allí donde terminan los hechos y se estrellan las conjeturas; en fin, un *amor fundamental a lo tradicional*, que le hace ver en el último dato de la ciencia positiva, no tanto una superación o corrección, cuanto una amplia confirmación de las soluciones dadas por los grandes filósofos de la Escuela, que si bien faltos de datos experimentales completos, supieron intuir la verdad a través de las toscas experiencias de entonces y trazar la *dirección* de la solución acertada.

Lo que admira también en el P. Barbado es la ingente labor bibliográfica. Más de 1.500 citas hay en esta obra, en las que se recorre desde los autores de la más remota antigüedad hasta los más cercanos a la composición de su obra, y en las que se manejan desde la embriología, genética y biotipología, hasta los tratados de grafología y quiromancia.

En este libro—cuya presentación y crítica detallada sobrepasa los límites de esta Revista—encontrarán los cultivadores de la Psicología un arsenal de materiales sobre los temas apuntados, sobre todo en su aspecto histórico, tan luminoso siempre para el justo planteamiento de los problemas.

A. ROLDÁN, S. J.

ROIG GIRONELLA, JUAN. *Filosofía y Razón. Actitudes del mundo moderno.* (Biblioteca de Filosofía y Pedagogía).—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1948) 232, 20 × 14 cm.

El P. Roig Gironella como escritor de Filosofía constituye una realidad y una esperanza: una realidad por las múltiples y variadas publicaciones que en los años de su plena juventud nos va presentando, y la esperanza de otras que al correr de su pluma nos descubre ya presentes a su alma, en espera tal vez de ser revestidas con la amenidad y atractivos de su estilo.

Sin negar que esto es secundario en una obra de carácter científico y

filosófico, es preciso afirmar que como condición para ponerse en contacto con muchos de los posibles lectores es del todo necesario. Y el P. Roig Gironella ha conseguido hacer este trabajo: *Filosofía y Razón,* ameno y delcitable; no es sólo la claridad y el orden los que hacen seguir sin esfuerzo el filo de sus ideas y la exposición de las ajenas; son las comparaciones, los recuerdos de hechos vividos, las imágenes, el sentimiento y casi la exaltación por la verdad y la razón defendidas o deprimidas, las que comunican a toda la obra calor y agilidad de vida y juventud.

El plan carece de complicación: seguir la trayectoria de la razón humana cuando libre de todo freno ha recorrido los campos de la Filosofía, desde los esfuerzos críticos de Descartes hasta los últimos atisbos del Existencialismo. Su fin es descubrir lo irracional del racionalismo, con sus consiguientes exaltaciones y destierros de la misma razón, y poner al sol esta raíz de muchas de las catástrofes que han atribulado al mundo y amenazan atribularle más aún.

Por esto, después de delinear como en un croquis todo el trayecto hasta el Existencialismo, y analizar las tres posiciones del espíritu ante tanto desbarajuste intelectual, expone y critica con mayor detenimiento las siguientes etapas: de Leibniz a Kant; de Fichte y Hegel a Stuart Mill; de Stuart Mill a Husserl y Heidegger. Por fin, como elemento constructivo y consecuencia de lo expuesto, presenta una Filosofía de la Filosofía, o algunas normas necesarias para el recto uso de la razón en la nobilísima tarea del filosofar humano.

De las muchas ideas que podrían destacarse, es de grandísimo interés la profunda explicación que, siguiendo a Santo Tomás, desarrolla acerca de las varias y contradictorias sentencias de los filósofos modernos: en toda razón late el ansia frustrada y la impaciencia incoercible por la posesión plena de la Infinita Verdad, como en toda voluntad está presente la tendencia siempre alerta a la Infinita Bondad.

Con esta obra queda enriquecida la "Biblioteca de Filosofía y Pedagogía" de un modo especial, al proyectar la luz de sus ideas con los rayos de la lengua original del autor.

A. Fabrat, S. I.

Dohet, P., S. I., *Un commentaire du Veni Creator.*—L'Edition Universelle, S. A. (Bruselas, 1946) 85, frs. belg. 25.

Feliz iniciativa la del autor, que sería de desear tuviese imitadores. Las piezas litúrgicas se prestan a maravilla a esta clase de comentarios, por la riqueza de su contenido dogmático y espiritual, de gran provecho para las almas. El autor se muestra en estas breves páginas exacto y profundo teólogo del Espíritu Santo, sagaz y prudente expositor del simbolismo de las imágenes del precioso himno, y piadoso sugeridor de los santos pensamientos y afectos que debe despertar en el alma fiel.

J. M. Dalmau, S. I.

Guernica, Juan de, O. M. Cap., *Historia del monasterio de Clarisas de Ntra. Sra. de la Victoria, en Santiago de Chile.*—Imprenta y Editorial "Sagrado Corazón de Jesús" (Santiago de Chile, 1944) 799.

Ha querido el autor llenar una laguna que en la rica historia de Chile quedaba sin llenar, a saber, la historia de los Monasterios Coloniales, que han desempeñado siempre y en todas partes un papel importante en la vida cultural de los pueblos.

En tan noble empeño ha tropezado el autor con las dificultades propias de esta clase de trabajos, en los que es de todo punto necesario el ambientar el nacimiento y desarrollo de la vida monacal a través de sus diversas épocas evolutivas.

Para una más imparcial y objetiva historia, ha adoptado el copiar íntegramente los documentos que revelan lo que fué en realidad ese monasterio, dando así más realidad y colorido a la obra, aunque la lectura del libro resulte mucho más dura y la forma literaria menos airosa.

La multitud de documentos de toda clase, aunque de interés muy particular y limitado, nos permite apreciar detalles muy significativos. Por todas partes se respira esa sencillez franciscana que perfuma todas las páginas y hace que penetremos en las intimidades de esas almas consagradas a Dios. No todos sabrán apreciar, y tal vez ridiculicen las innumerables ingenuidades que se cuentan en todo el libro, pero que revelan la encarnación real y viviente de una comunidad de sencillas Clarisas.

C. G. G.

CREUSEN, JOSEPH, S. I., *Le Père Arthur Vermeersch. S. I. L'homme et l'oeuvre.*—Museum Lessianum. L'Edition Universelle, S. A. (Bruselas, 1947) 228, 75 frs. belg.

He aquí una biografía modelo, de un religioso y hombre de ciencia modelo. El biografiado se presta como pocos con lo recio de su personalidad en ambos órdenes, que se explican en él mutuamente, y el biógrafo estuvo en las condiciones más envidiables para realizar su obra. Con ello adquiere ésta un carácter de vitalidad natural, que sin ponderaciones ni exageraciones, con sola la narración de los hechos, sin ocultar las sombras, nos hace revivir el complejo admirable de una vida activísima, exterior e interior a la vez en sumo grado, espiritual hasta la heroicidad, y científica de quien fué tenido con razón por una eminencia en el campo de la ciencia moral y canónica. Como dice el Cardenal van Roey en el prólogo, con la obra del P. Creusen el P. Vermeersch nos hablará siempre no sólo con sus escritos, sino, sobre todo, con el ejemplo elocuente de su vida, de su acción, de sus virtudes, este hombre que excitaba en su trato admiración y veneración. Es biografía ésta que comenzada no se deja de la mano, y se desea reanudar su lectura, no sólo por el gusto que causa, sino por el provecho que de ella se saca en el orden espiritual y en el orden del estudio y del trabajo científico. Es de esperar se multipliquen sus ediciones y se traduzca a otras lenguas.

J. M. DALMAU, S. I.

CASANOVAS, I. S. J., *San Alonso Rodríguez, Coadjutor temporal de la Compañía de Jesús.*—Editorial Balmes (Barcelona, 1947) 208, 18,5 × 12 cm.

Esta, como las restantes obras del P. Casanovas, lleva el sello inconfundible del autor: personalidad y hondura. Y, dentro de su carácter espiritual, ostenta también la marca propia de quien la escribió: intimidad sentida, delicada psicología y fino misticismo. Por eso ha sido traducida ya a varias lenguas, a pesar de haber sido compuesta en reducido espacio de tiempo hacia el año 1917, con ocasión del III Centenario de la muerte de San Alonso. Esto quiere decir que la Editorial Balmes reedita ahora un libro que entonces, por razones especiales, apareció anónimo.

El autor no intenta hacer investigación histórica. Tampoco pretende tejer una historia prolija. En su libro, los hechos individuales de la existencia de Alonso quedan relegados, en cuanto tales, a segundo término, y se aprovechan sólo en cuanto conducen al fin de esta original biografía. Casanovas escribe la vida de un Santo y tiene por blanco descubrir los rasgos peculiares de la santidad en ella vivida. Busca "lo vital, sin distraerse en minucias accidentales", porque teme que en lo anecdótico desaparezca el núcleo sustancial vivido por el héroe. Así cree lograr dos frutos muy apreciables: una seria instrucción y una edificación genuina en un corto número de páginas.

Supuestas estas bases, divide la vida de San Alonso en tres partes: el Hombre, la Crisis y el Santo. Las dos primeras—brevísimas—se estudian exclusivamente en función de la tercera, que es la más importante y la que llena casi todo el libro. Y en ella se hace girar toda la perfección del humilde Hermano alrededor de la *oración* y *mortificación*, piezas capitales de su santidad. Las grandes *tentaciones* y *gracias extraordinarias* van presentadas en conexión con los puntos precedentes. Merece ponderarse el capítulo sobre "el misterio de las perfectas virtudes", donde con frases del Santo Portero se da una explicación profundísima del sentido que tienen las llamadas "locuras de los Santos", tantas veces practicadas por Alonso.

Bello y bien ideado es este libro del P. Casanovas, que juntamente con los que elaboró sobre San Ignacio de Loyola y Santa Teresa del Niño Jesús, le dan un puesto de honor en la literatura biográfica espiritual.

J. Olazarán, S. J.

Crisógono de Jesús Sacramentado, O. C. D., *Enseñanzas de Santa Teresita.*—Edic. Stadium de Cultura, Bailén, 19 (Madrid, 1947) 275, 18 ptas.

Es ésta una obra póstuma del malogrado y eximio P. Crisógono. Algo engaña el título, que parece indicar una especie de antología de los escritos de la Santita de Lisieux. En realidad todo es obra del P. Crisógono, quien ha trazado aquí un bello libro sobre las enseñanzas de Santa Teresita, es decir, una como glosa extensa o comentario de frases y sentencias de la Santa. Como todos los escritos de este Padre, está repleto de doctrina muy sólida, aunque sea tan pequeño el tamaño del libro. Nos ha complacido sobre todo la exposición de la doctrina de la "Infancia espiritual". Todo el c. VI de la "vida de fe" merecería la máxima divulgación, principalmente entre los que se dedican a la vida de perfección, y no menos el c. VII: *visiones de ángeles* (p. 167-173). ¡Qué profundas enseñanzas sobre el apostolado de las personas contemplativas encierra el c. III: *desprendimiento heroico* (p. 184-187)!

Muy bien han hecho los editores en publicar este libro, que lleva al principio un grabado del infatigable autor del mismo. Aunque las erratas son escasas, en la p. 168, en la segunda mitad, se nota una falta de sentido.

M. Q.

Sáenz de Tejada, J. M.ª, S. J., *Una heroica víctima del Divino Corazón. Doña Carmen de Sojo Anguera* (1856-1890). Nueva edición.—Editorial Balmes (Barcelona, 1947) 272, 18,5 × 12 cm.

Este libro edificante no es una biografía al estilo de las que corrientemente caen en nuestras manos. Falta en él el relato amplio y cro-

nológico de los diversos acontecimientos de la vida de la biografiada, pues se dedica todo el volumen a una elaboración sintética de la "vida interior" de D.ª Carmen, después de haberse empleado menos de una veintena de páginas a la descripción de su "vida exterior". Nada encuentro de censurable en este método, máxime habiendo sabido el autor dar sabor a su síntesis con numerosas anécdotas, arrancadas principalmente de los escritos de esta heroína y de los testimonios de su sabio director, el Doctor D. Salvador Casañas, Obispo de Urgel durante el tiempo de su dirección y más tarde Cardenal-Obispo de Barcelona.

Llama la atención la pujante vida espiritual que llevó esta dama con esposo y con hijos, y en medio del torbellino de la movida Barcelona. Puede decirse que pasó por los estados de prueba y ascensión característicos de los Santos. El capítulo de torturas físicas y morales, emanadas del medio ambiente y del maligno enemigo, es de todo punto excepcional. Y dígase, por contraste, cosa parecida del empuje de su unión con Dios en los aspectos ascético y místico. Al subrayar estos puntos creo haber señalado lo más saliente de esta biografía, destinada a interesar no sólo a los sencillos aspirantes a la perfección, sino también a los especialistas en espiritualidad. La ciencia espiritual, en sus capítulos sobre los factores naturales patológicos, sobre la acción diabólica y sobre las intervenciones extraordinarias de Dios, tiene en este libro—escrito, por otra parte, sin pretensiones técnicas y sólo para la edificación de las almas—nuevo material que examinar.

J. Olazarán, S. J.,

Savigny-Vesco, Margarita, *La Beata María Emilia de Rodat,* fundadora del Instituto de la Sagrada Familia en Villafranca de Rouergue. Traducción del P. Andrés Goy, Redentorista.—Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1947) 174, 19 × 13 cm., 15 ptas. en rústica, 22 en tela.

El haber sido prologada por el Cardenal Verdier y premiada por la Academia Francesa son el mejor elogio que podemos hacer de esta obra de Margarita Savigny-Vesco, escrita de manera atrayente y nueva, poniendo de relieve la figura de la Beata María Emilia de Rodat, educadora de pueblos y heroína de la caridad. Bajo tres enunciados sugestivos dibuja la destacada personalidad de la Beata y de sus Religiosas, encarnación genuina de su espíritu, con sentencias y observaciones tomadas de sus escritos.

La lectura de esta obra agrada por la calidad de su autora, del traductor y por el primor de su edición.

C. G. G.

Charles, Pierre, S. I., *La prière de toutes les choses* (Museum Lessianum, sect. ascétique et miystique, 46).—L'Edition Universelle, S. A., Rue Royale, 53 (Bruselas, 1947) 167.

El P. Charles, tan conocido entre nosotros por su libro *La prière de toutes les hores,* traducido al castellano y al catalán, publicó recientemente la primera serie de treinta y tres meditaciones que versan sobre *les choses.* Estas cosas son las más variadas, escogidas de palabras tomadas de la misma Sagrada Escritura. Es admirable el arte con que sabe el autor sutilizar bellamente sobre las cosas más triviales, para sacar consideraciones nuevas e ingeniosas, expuestas con la maestría del más consumado estilista, y en un lenguaje depurado y elegante, difícil a veces de traducir en nuestra lengua. Ingeniosa su meditación sobre la puerta, bella y profunda la explicación sobre el "qui habet clavem", y

no menos la siguiente: "corpora sanctorum". A propósito de la vida efímera de las flores, nos da una brillante lección del valor del tiempo consagrado a Dios. Original por demás la exposición del tema "Calamus scribae", que pasa de la docilidad de la pluma a la nuestra respecto de las mociones de Dios. Y todo ello expuesto en forma de meditación amena y con su plegaria al Señor, para dejar el alma empapada de devoción y fervor.

No hay que buscar aquí afectos enardecedores. Es más bien una lectura espiritual para las almas cansadas de tanta lectura insustancial y efímera de la vida ordinaria, con su ajetreo de ocupaciones y ligerezas de esparcimiento. Es esta lectura como un aperitivo para obras de más envergadura espiritual, pero muy necesaria para la vida moderna, tan disipada. Mil plácemes al autor y al editor.

M. Q.

Osés, Saturnino, S. I., *Horas de luz*. Meditaciones espirituales para todos los días, 2.ª ed.—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1947) 957.

Juzgamos que puede calificarse éste como uno de los libros escritos en castellano más útiles y atrayentes para tomar los puntos de la meditación cotidiana. No es que su autor se atribuya la originalidad en su composición. Se propuso que sus lectores conociesen a Nuestro Señor Jesucristo, y echó mano de las meditaciones del P. La Puente, para presentarlas con mayor brevedad y con un ropaje algo más acomodado a las almas de hoy día, no avezadas a libros ascéticos y macizos y ávidas de temas atrayentes y sugestivos por la amenidad y variedad de estilo. Deseando además dar un libro de meditaciones espirituales para todos y cada uno de los días del año, y no bastándole para esto el P. La Puente, apeló a otros autores de reconocido mérito, y con ellos dió cima a su trabajo, componiendo una obra que cuando se toma no se deja de las manos. Tal vez algunos echarán de menos al final unas meditaciones sobre algunos Santos de más devoción, en cuya fiesta desearán meditar sobre sus virtudes. No hubiera holgado este complemento. Muy útil es el índice alfabético de materias. El papel es fino, como ha de serlo el de todo buen libro de meditación.

Defectillos se hallarán, sin duda. Desde luego, algunas erratas. Algunas saltan con evidencia en la lectura: *Miseretus*, por *Misertus* (p. 42), *vigor*, por *rigor* (p. 84), etc. Otras no tanto: *Jo., XII*, 2, por *Jo., XIII*, 4-5 (p. 186); *Jo., X*, por *Jo., VIII* (p. 459-460), etc. Dice que para lavar los pies a los apóstoles, Jesús echó agua en una *bacía;* querrá decir en un *barreño* (p. 185); que los sacerdotes han de *saldar*, y querrá decir *salar* (p. 273). Que Marta le dijo a Jesucristo, refiriéndose al cadáver de Lázaro: *ya huele;* mejor estaría: *ya huele mal*, o bien *ya hiede* (p. 494). Es incorrecta la locución: "el demonio *estaba apoderado* del mundo" (página 891). Al fin, todo son *peccata minuta*, que sin duda desaparecerán en otra edición, para perfeccionar un libro de meditaciones que no dudamos en recomendar a nuestros lectores.

M. Q.

Oraa, Antonino, S. I., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. Explanación de las meditaciones y documentos en ellos contenidos, tercera ed. —Edit. "Razón y Fe" (Madrid, 1947) XXXII + 1463.

Tres ediciones han ido siguiendo, una tras otra, de esta obra, que tanto llamó la atención a su aparición. Es que el P. Oraa, que tan bien

conoce toda la literatura de Ejercicios, fué espigando lo mejor que encontró en otros libros sobre Ejercicios y otros libros ascéticos, para luego asimilárselo aquí y convertirlo en sustancia propia. En la primera edición se escaparon muchas erratas, por no poder corregir las pruebas el autor. En la segunda, no sólo se subsanaron éstas, sino que se suprimieron algunos documentos, que daban a la obra el carácter un tanto restringido, por dirigirse principalmente, y hasta quizá exclusivamente, a los Religiosos de la Compañía de Jesús. En cambio quedó abundantemente compensada esta omisión con las catorce nuevas meditaciones que añadió a la primera parte. Así, resultó tan del gusto de todos esta segunda edición, que en la tercera sólo quiso añadir un índice analítico muy útil, y amplió bastante la bibliografía. Para no recargar demasiado las meditaciones, pone a veces al final algunas notas complementarias.

No puede pedirse más en las instrucciones que da, y muy útiles son las citas que aduce, por si alguien no se contenta con la doctrina expuesta. Mil plácemes merecen los editores por presentar tanto cúmulo de materia en un solo volumen y haber elegido el papel fino, semejante al de los breviarios. Inútil parece recomendar aquí este libro, que tan buena acogida ha tenido entre los muchos que hoy día proponen los Ejercicios de San Ignacio. Y es que se encuentran en él bien expuestos y explanados los Ejercicios auténticos, sin mistificaciones y divagaciones inoportunas.

M. Q.

WILLAM, FRANZ MICHEL, *Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes.*—Verlag Herder (Wien, 1948) 232, 14 × 20 cm.

El título mismo indica las dos partes en que se divide la obra. La primera expone la historia del Rosario: cómo brotó pujante en las islas de Irlanda e Inglaterra, comenzó a desenvolverse en "misterios" en las tierras de la Europa central y alcanzó su forma definitiva en el sur de Europa. La segunda parte trata de sacar a luz los tesoros encerrados en el rezo del Santo Rosario, según los testimonios de la Liturgia, de San Luis M.ª Grignion de Montfort, de los Papas (1883-1942), de las imágenes, de la mística (el mensaje de Fátima): se estudia también el puesto que corresponde a esta devoción con respecto al conjunto de nuestra fe y a la Liturgia, para terminar esta parte con la sugestiva indicación de varios puntos de vista desde los que el hombre de hoy puede aficionarse al rezo del Rosario. Cierran la obra dos densos apéndices con la bibliografía y notas correspondientes, y por fin un detallado índice alfabético.

El autor, conocido entre nosotros especialmente por sus *Vidas de Jesús y de María*, realiza en este libro la primera síntesis completa de la historia del Rosario. Asistimos a una evolución curiosísima del rezar popular en la Edad Media, evolución que en algo tiene lugar incluso en nuestros días. Es muy honda la emoción al sentir en estas páginas vibrar el alma medieval con su sencilla y honda piedad. Esta obra es fruto de trabajos científicos de toda garantía, y por otra parte se halla al alcance de cualquier lector, por la claridad y amenidad de la exposición. La presentación tipográfica es magnífica: adornan el texto tres primorosas imágenes de página entera.

Tal vez en alguna ocasión se note empeño excesivo en explicar históricamente, a base de influencias anteriores, algunos detalles que tienen un origen común en el mismo sentido de piedad cristiana, p. ej., el rezo del "Credo", el cual se hace derivar de la práctica de los hermanos le

gos cistercienses (p. 35). Pero aun en estas ocasiones muestra el autor su objetividad en presentar estas hipótesis como mera sugerencia.

J. SOLANO, S. I.

LUCILIANO DE SAN PEDRO, C. P., *Mi libro... el crucifijo.*—Edit. "Vicente Ferrer" (Barcelona, 1947) 126, 17 × 12 cm., 10 ptas.

Nos ha dado el autor en estas páginas su alma enamorada del Crucificado. Cada una de sus páginas significa un destello de su fe, un hálito de su esperanza, una llama de caridad hacia Dios y el prójimo. Con estilo sencillo y en forma didáctica ha ido dejando en el papel lo más vivo, espontáneo y sincero de su espíritu. Presentación digna.

C. G. G.

MORÁN, EPIFANIO, C. SS. R., *Fuego vine a poner...* (Evangelio y Eucaristía).—Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1947) 424, en cartoné, 25 pesetas; en tela, 30.

Este libro ha sido concebido ansiando calentar y abrasar corazones en el amor del Corazón del Dios-Amor.

Escrito, como el mismo autor lo indica, más para el corazón que para la inteligencia, glosa con preferencia aquellas ideas y afectos encaminados a ese fin de recalentar corazones, y lo hace maravillosamente.

Títulos muy sugestivos y sugeridores, impresión nítida y pulcra, viñetas en abundancia, y en general bien logradas, adornan este precioso volumen, digno de todo elogio.

Si algún reparo se le puede poner, o mejor dicho, si alguna cosa se pudiera desear en el libro, sería que al presentar a Jesucristo abrasado en amor a los hombres lo hubiese hecho desarrollando más su aspecto teológico.

La portada y alguna viñeta no nos parecen tan acertadas; algunas un poco recargadas y dos un poco atrevidas. Estos reparos no intentan restar en lo más mínimo mérito a esta obra, llamada a producir copioso fruto en las almas.

C. G. G.

SAGEHOMME, G. DUPUIS, E., S. I., *Répertoire Alphabétique de 15.000 auteurs avec 50.000 de leurs ouvrages (Romans et Pièces de Théâtre) qualifiés quant à leur valeur moral,* 7.ª ed.—Casterman (Tournai-París, 1947) 654.

He aquí una obra utilísima, como lo prueban las rápidas ediciones que se suceden (la anterior era de 1944) y la universal aceptación que ha tenido el libro en todas partes. Aquí aparecen los autores y las obras sólo acompañados de una sigla, que indica su calificación moral. Quien desee más pormenores puede acudir a "La Revue des Auteurs et des Livres", dirigida por los PP. de la Compañía de Jesús de Bélgica, bajo el patronazgo de "Museum Lessianum". Actualmente el director de la revista es el P. Dupuis. El P. Sagehomme, que comenzó esta obra, murió en 1937. No se trata de dar la calificación literaria de los libros, sino la moral, y va dirigida a los padres y madres de familia, a los directores

de conciencias, y también a las almas que quieren caminar con rectitud delante de Dios. La presente edición presenta la agrupación por orden alfabético de autores, pero existe otra en que el *Répertoire* va por orden de títulos de las obras, en su mayor parte novelas. En España tenemos libros parecidos, pero por extenderse más en los juicios no presentan un repertorio tan completo. Los títulos sólo van en francés, y de las obras extranjeras se menciona únicamente la traducción francesa.

Es lástima que se vean algunos nombres equivocados; así, a Alberto Insúa le llama *Insula*, y de Ramón Gómez de la Serna escribe *de la Cerna*. Mas esto es inevitable entre tantos nombres. Hay quien se lamenta, y creemos que con razón, de que no se marquen las obras incluídas en el Indice de los libros prohibidos. Ya el P. Sagehomme advertía en el prólogo: "Supongo que nadie imaginará que el autor haya leído por sí mismo todas las novelas citadas en esta obra. Ha sacado sus apreciaciones, primero de sus notas personales, después, y principalmente, de las revistas y catálogos de las bibliotecas católicas". Esto nos explicará que a veces aparezcan calificaciones excesivamente benignas y algunas falsas. Así, creemos que peca de laxa la calificación *B?* de la obra de Margaret Mitchell *Autant en emport le vent* (*Lo que el viento se llevó*). Y juzgamos enteramente falsa la calificación *B* de la novela de Graham Green *La Puissance et la gloire* (*El Poder y la gloria*). No recordamos haber leído un tipo de cura más repugnante que el de esta obra, alcohólico e impenitente, por más señas. Ademas, el fin de la novela parece ser el descalificar (¿ mejor diríamos denigrar) la persecución religiosa mejicana de los mártires de ¡Viva Cristo Rey!

M. Q.

Corona Baratech, Carlos E., *Toponimia navarra en la Edad Media*. Prólogo de Francisco Yndurain, Catedrático de la Universidad de Zaragoza. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Estación de Estudios Pirenaicos.—(Huesca, 1947) 145.

El señor Corona Baratech nos ofrece en esta obra una muy apreciable colección de voces toponímicas usadas en Navarra entre los siglos XI al XIV y entresacadas de diversos documentos de aquella época. Esta aportación del Sr. C. B. viene a enriquecer los ya numerosos trabajos de Elizalde, Urabayen, Caro Baroja y otros, que han estudiado profundamente los nombres de la Toponimia y de la Patronimia vascas. Como es ya muy sabido, casi todos los patronímicos vascos provienen de los toponímicos, por lo cual los estudios de ambas ramas de la Onomástica vasca están entre sí íntimamente relacionados.

La presente colección se ciñe casi exclusivamente a los nombres de poblaciones y, según lo hace notar el prologuista, a la mitad septentrional de la Navarra actual, donde se advierte un aplastante predominio de la terminología vasca. Es de desear que se vayan recogiendo también los nombres de cursos de agua (fuentes, regatos, arroyos, ríos, lagunas, etc.), los de colinas, montes, riscos y de toda clase de alturas; los de valles, gargantas o foces, barrancos, hondonadas; en fin, de todo género de accidentes de terreno o geográficos, hasta formar un fichero completo de toda la Toponimia vasca. Por ser el País Vasco eminentemente montañoso, hay en él una variedad asombrosa de bosques y parajes, salpicados de caseríos, todos los cuales llevan sus nombres propios, y de ordinario descriptivos.

Si se tienen en cuenta los siglos, ya tan remotos, en que se usaron las voces recogidas por el Sr. C. B., se deducirá fácilmente el interés filológico que ellas tienen para el estudio de las evoluciones fonéticas.

Además, el autor ha tenido el acierto de reproducir las voces con la misma ortografía de los documentos reseñados, y de consignar el siglo en que se usaron las variantes de los topónimos. Este detalle cronológico es de suma importancia para determinar la época en que los nombres vascos fueron suplantados por los romances o por los romanceados. Así se logra, por ejemplo, saber cuándo se alteraron algunos topónimos antiguos (vgr.: Arbones, Lumberri, Exaberry (y Jarri) en los actuales (Arbuniés, Lumbier, Javier) con diptongación románica.

Felicitamos al Sr. C. B. por su utilísimo trabajo, el cual habrán de tener en cuenta necesariamente cuantos se dedican a esta clase de estudios. Esto constituye el mayor elogio para el presente trabajo.

P. M.

REVISTAS

APOLOGETICA. TEOLOGIA DOGMATICA. PATRISTICA. DOCTRINA DE TEOLOGOS

RAHNER, HUGO, S. I., *Navicula Petri. Zur Symbolgeschichte der römischen Primats*: ZkathTh 69 (1947) 1-35.

Al reanudarse la publicación de la importante revista teológica de Innskbruck después de los azares de la guerra, quieren sus redactores mostrar su adhesión a las normas doctrinales de la Santa Sede, fin de sus trabajos como remeros de la navecilla de Pedro (Pío VII, Bula "Sollicitudo", del restablecimiento de la Compañía de Jesús), con un interesante estudio del expresivo simbolismo del Primado contenido en la definición de la Iglesia como "Navicula Petri", que, como ya dijeron Hipólito, San Agustín y San Pedro Crisólogo, "premi, potest, mergi non potest", en su aspecto exegético de Lc 3 5, y en su aplicación al desarrollo de la idea del Primado en el gobierno de la Iglesia. Sobre su significación dogmática señala brevemente, contra Kaspari y Koch, que siempre el concepto de catolicidad y de romanidad fueron reconocidos como una unidad.

Desde el principio vieron los escritores eclesiásticos en la nave de Pedro un símbolo de la Iglesia, regida por Cristo como piloto y conducida por los apóstoles como remeros bajo la dirección de Pedro, dueño de la nave. Estudia la resonancia de la exégesis de la epístola del seudo Clemente (Clementinas), de S. Ambrosio y de S. Agustín, hasta los expositores del s. XII. Las exposiciones se fijan en la idea general de la nave, en la tempestad y en la pesca milagrosa. La identificación de la "cathedra Petri" y el "proreta" o superintendente de la "navicula" se halla ya en la epístola de Clemente a Santiago. San Ambrosio enlaza en su especial arte simbólico los dos episodios de la tempestad y la pesca para hacer resaltar la actuación de Pedro como Primado. Se acentúa luego con Máximo de Turín y S. Agustín la significación de la Iglesia romana como único lugar de salvación en el mar de este mundo.

En las aplicaciones de este símbolo al gobierno eclesiástico no hay lugar a las seudohistóricas pretensiones y ambiciones romanas. Las tempestades que sufre la Iglesia, ya externas por la política anticlesiástica ya internas por la herejía y el cisma, son la ocasión providencial para

el desarrollo de la actividad defensiva del timonel romano y de la conciencia cada vez más precisa y determinada de su autoridad. La "navicella" de Giotto es la representación artísticosimbólica de la tradición divina del Primado, que Bonifacio VIII proclama en el fragor de las tempestades que ponen fin a la Edad Media.

J. M. Dalmau.

Cirarda, J. M.ª, Pbro., *La asistencia del Espíritu Santo a la Santa Madre Iglesia*: RevEspT 7 (1947) 47-78.

Para estudiar en su conjunto el problema de la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia en el ejercicio de su potestad de jurisdicción, se analizan por separado:

a) Las pruebas escriturísticas generalmente aducidas. Los textos de Mt 28, 20; Mt 16, 17 y 1 Tim 3, 15 prueban bien. Lo mismo parece puede decirse de Io 14, 16. En cambio Io 14.26; 15, 26 y 16, 13s sólo prueban si las palabras no se dirigen a solos los Apóstoles, cosa que habría que aclarar.

b) Naturaleza íntima de la asistencia divina. Objetivamente se trata de garantizar una veces la infalibilidad y otras la prudencia jurisdiccional. Aunque para algunos teólogos ese fin se consigue con auxilios divinos puramente negativos (y eso de hecho podría bastar en abstracto), la sentencia más común sostiene con razón la existencia de auxilios positivos.

c) Diversas especies de asistencia. En el poder *magisterial*, las enseñanzas del magisterio universal que definen la verdad o el error de una proposición son absolutamente infalibles y garantizan la conformidad con el orden objetivo de la verdad; los decretos doctrinales de valor universal que sin definir la verdad, sólo exponen la seguridad o peligro de una proposición, son también infalibles, pero sólo relativa y prudencialmente, y garantizan la certeza de esa seguridad o peligro; los decretos de interés puramente particular no son infalibles cada uno de por sí, pero el Espíritu Santo cuida de que en su conjunto sean acertados. En el poder *disciplinar*, los decretos universales, por el hecho de serlo, son substancialmente infalibles, aunque circunstancialmente no lo sean; en el caso de que su oportunidad o prudencia sean necesarias para la vida de la Iglesia, es infalible dicha oportunidad y prudencia en virtud de esa necesidad, no de la universalidad del decreto; de los decretos particulares hay que decir lo que se dijo de los doctrinales. Las normas generales de política, dadas a toda la Iglesia, son infalibles substancial y aun prudencialmente según los casos; no lo son las normas de carácter particular o nacional.

J. A. de Aldama.

Santeler, Joseph, S. I., *Zur Lehre von der Schöpfung*: ZkathTh 69 (1947) 209-227.

Expone este artículo los peligros que acechan a la doctrina de la creación. Un peligro ofrece la indebida extensión del uso de la palabra creación vaciada de su contenido, primera constitución del sér, como nueva aparición, llamar al hombre creador, etc., todo ello completamente ajeno al concepto de producción "ex nihilo sui et subiecti".

Un segundo peligro lo ofrece cierta sistemática. La creación como "receptio" del "esse" puede ser sin duda aceptable, bien entendida. Pero en ciertas exposiciones se avanza la idea que ve en la creación sólo la

producción del *esse* (Dasein), no del sujeto (Sosein), como si éste, en estado de posibilidad y existencia, fuese *unum numero*. Ciertas explicaciones o argumentos para la distinción real entre esencia y existencia conducirían a ello: "La esencia no es por otro; se relaciona con la existencia como *recipiens et receptum*" (L. Bauer, A. Dempf); el Sosein no es objeto de la creación, sino el Dasein, idea evidentemente contraria a Santo Tomás. Estas concepciones neoplatónicas vienen a ser un sombrero no a medida de la cabeza. También el principio de la limitación del acto por la potencia receptiva puede dar origen a confusiones dañosas para el concepto de la creación. El texto "*esse finitur ad capacitatem participantis*" puede significar correctamente que las esencias finitas son la razón de su existencia finita. Pero si se trata de limitación real, hay quien ve entre el *ipsum esse subsistens* y el sér limitado un *esse* medio ilimitado, cuya limitación real sería la esencia limitada: ¿"qué es este sér"?, se pregunta Meyer, ¿cómo sería creado? Y nótese que con la primera exposición nada vale el principio para la distinción real de esencia y existencia. Donat parece poner en la posibilidad de los seres un substrátum de la creación: "*creare est producere aliquid ex possibilitate sui*"; pero si la preposición *ex* denota la causalidad material, sería más correcto no emplear este modo de decir; más bien debe entenderse que las ideas o formas ejemplares en la mente divina, única realidad que se puede atribuir a los posibles, son *principia secundum quae* las cosas han sido creadas. En general estas concepciones pueden desvirtuar la enérgica acentuación del *ex nihilo subiecti* propio de la creación.

Por fin, puede peligrar la idea de creación por desconocimiento de su cognoscibilidad. Epoca de sensibilismo la nuestra, no acierta a concebir sino lo tangible y sensible. Así se relega la creación al misterio, aun en el sentido del "*credo quia absurdum*". Cierto la filosofía griega no la conoció, aunque el pensamiento chino parece acercarse a esta idea. Pero no es indiferente la cuestión aun para la misma fe, al menos para la credendidad, si no para la simple credibilidad. De hecho se prueba: sér *ab alio* es ser creado mediata o inmediatamente. De Vries nota que el valor de las pruebas de la existencia de Dios no exige que cada una de ellas nos lleve a todos sus atributos, la santidad, por ejemplo, o la creación. Pero respecto de ésta es de notar que estas pruebas han de llegar a la conclusión que el concepto de *ens a se* no se verifica en ningún sér de este mundo, que todo él es *ab alio*, creado por tanto y absolutamente dependiente de Dios. No conviene sacrificar este concepto a restricciones peligrosas.

J. M. Dalmau.

Gallus, T., S. I., *Ad B. M. Virginis in redemptione cooperationem*: Div-Thom (Pi) 25 (1948) 113-135.

Se analiza la noción de cooperación inmediata y se distingue la cooperación inmediata por razón de la forma (concurrit ad idem secundum idem) y la cooperación inmediata por razón de la materia (concurrit ad idem sed non secundum idem ac operatio principaliter agentis), y esto tanto en el orden físico como en el orden moral. No parece que la Santísima Virgen haya cooperado inmediatamente a la obra redentora por razón de la forma, que aquí sería la oblación de N. S., sino más bien por razón de la materia, que es Cristo según su naturaleza humana. El oficio de la divina maternidad tomado adecuadamente, incluyendo el término *a quo* y el término final, es decir, la maternidad de María Virgen y Dolorosa, puede decirse cooperación inmediata a la obra redentora por razón de la materia. El término *a quo* de la maternidad divina fué la concep-

ción virginal, por la que María concibe al Redentor con un consentimiento consciente y libre, queriendo aceptar el oficio de madre cual Dios N. S. lo quería. El término final es un modo único de consumar el oficio de madre: con acerbísimos dolores, con la abdicación de los derechos maternales respecto de la conservación de la vida de su hijo y con la inmolación de éste para aplacar a la divina justicia.

Obedeciendo a Dios en el oficio de madre, considerado antecedentemente a la obediencia de Cristo en la cruz, conmerece María sólo en potencia; pero conmerece actualmente gracias a la obediencia de Cristo, la cual determina, actúa y eleva ya al orden de la redención aquella causa en potencia, que era la obediencia de la Virgen en sí misma considerada. Por tanto, en la línea de la causa eficiente de la inmolación cruenta, la obediencia de la Virgen y la obediencia de Cristo forman una sola causa adecuada de la obra redentora tomada íntegramente. La redención así entendida guarda diversa relación hacia los componentes de esta su única causa: hacia la obediencia de la Virgen, como a la causa de la oblación cruenta por razón de suministrar la materia; hacia la obediencia de Cristo, como a la causa de la oblación cruenta por razón de la forma. Con esta explicación parecen poder resolverse las dificultades que se suelen oponer a la corredención mariana.

J. Solano.

Gallus, T., S. I., *Ad argumentum quoddam Immaculatae Conceptionis quo exeunte Medio Aevo etiam Assumptio demonstrabatur*: DivThom (Pl) 25 (1948) 325-332.

Se citan los textos de cuatro autores que emplean el argumento de la inmunidad de la Stma. Virgen "ex quadruplici morsu" de la serpiente para probar la Inmaculada Concepción; dos de estos autores expresamente excluyen en fuerza de este argumento la corrupción del cuerpo de la Virgen. Afirman en cambio el hecho de la muerte de María, si bien lógicamente se sigue de su argumentación la inmortalidad de Nuestra Señora. Esta sentencia de la inmortalidad de la Virgen es tan probable por lo menos como la contraria de la muerte o dormición de María. Se requerirían apoyos bastante más fuertes para fundamentar una sentencia que es opuesta a la sostenida durante tantos siglos.

J. Solano.

Goicoechea, Jesús, O. F. M., *Proceso histórico del dogma de la Inmaculada Concepción*: VerVid 5 (1947) 151-169.

La historia del dogma de la Inmaculada en sus luchas de partidos se ha de explicar por la doble noción de pecado original. La noción agustiniana de pecado original, exagerada por Lombardo, supone una mancha en la misma carne aun antes de la animación del feto, y ello dió origen a la doctrina *santificacionista*. Las nociones anselmianas del pecado original por mera carencia de la justicia original que se habría de tener y no se tiene, y que radica en el alma, dieron origen a la escuela *preservacionista*. En la primera escuela resulta casi insoluble la dificultad que nace de suponer *a priori* la existencia de algo que se identifica con el pecado original y que hay que purificar; como es de origen natural, condición de la generación, resulta que tiene prioridad sobre la gracia. Esta dificultad se desvanece en la escuela opuesta.

F. Solá.

LLAMERA, M., O. P., *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*: RevEspT 7 (1947) 423-481.

Por la exigencia de la misma condición divina de la gracia, en la vida del alma justa no sólo es necesaria la acción, sino también la dirección del Espíritu Santo por encima de nuestro régimen racional. Así lo demuestran el fin de la gracia, su naturaleza, su desarrollo y la condición sobrenatural de las virtudes teologales. A la sobrenaturalidad de la gracia corresponde una sobrenaturalidad proporcional en el modo operativo de las virtudes; y por tanto la gracia misma incluye la capacitación habitual del alma para ser movida por Dios divinamente. De ahí que es equivocado pensar que la gracia tiene en el alma un modo de ser humano, cuando lo que pasa es que el alma tiene por ella un modo de ser divino. Cierto que existe un modo humano, por la deficiente adaptación de la naturaleza a la gracia; pero ese modo es siempre imperfecto y provisional, nunca normal y suficiente. Esa imperfección la quitan los dones del Espíritu Santo, exigidos orgánicamente por la gracia y las virtudes. Ver también en ellos un modo humano es desnaturalizarlos. Es imposible atribuirles una doble operación específica, una ordinaria y otra extraordinaria. Los dones, como hábitos que son, se especifican por sus actos, y éstos por su objeto formal. El modo lo causa la medida; y en los dones la medida es divina. No cabe, pues, en ellos más operación que la que se hace al modo divino; en ninguna manera otra, específicamente distinta, al modo humano. Así lo exigen la unidad específica de hábito, la unidad del principio movente regulador, la razón misma de la existencia de los dones, la distinción entre éstos y las virtudes, la imposibilidad de que el alma sea activa y pasiva a la vez, la dependencia funcional divina de los dones y la connaturalidad del modo sobrehumano. Ni prueban lo contrario las razones que suelen aducirse, y mucho menos la pretendida autoridad de Santo Tomás. De todo lo anterior se deduce la concepción tomista de la ascética (actividad de la gracia por sus virtudes al modo humano, bajo el régimen de la razón) y de la mística (actividad de la gracia al modo divino, único, de los dones, bajo el régimen del Espíritu Santo). De donde la ascética es de suyo incapaz de perfección y está subordinada a la mística como a su complemento natural. El constitutivo de la vida mística es la actuación de los dones; y todo acto de ellos es acto místico. Cuando esta actividad de los dones es habitual, constituye el estado místico, cuyo distintivo es el predominio del modo sobrehumano en la actividad del alma. La fuerza motriz de la vida mística es la gracia actual donal: influjo superior divino que actúa mediante los dones las virtudes cristianas, bajo el régimen del Espíritu Santo.

J. A. DE ALDAMA.

SAURAS, E., O. P., *¿En qué sentido depende de la Eucaristía la eficacia de los demás sacramentos?*: RevEspT 7 (1947) 303-335.

Hablar de la eficacia de los sacramentos es relacionarlos con sus efectos. Y preguntar si la eficacia de los otros depende de la Eucaristía es preguntar por la influencia, qué gracia de ésta tiene en los demás. Para contestar a todo esto se precisa saber cuáles son los efectos del Sacramento Eucarístico. Son muchos los que se pueden enumerar. Aquí nos ceñiremos al carácter que tiene su gracia como elemento sobrenaturalmente vivificador, pues en esto principalmente se encuentra la dependencia que los otros seis sacramentos tienen de la Eucaristía. Porque la superior excelencia de ésta sobre aquéllos no consiste solamente en el hecho

de contener la divinidad substancialmente, lo cual es accidental a su razón sacramental, sino también en el de que la causación de la gracia por parte de los otros seis depende de que la Eucaristía misma ponga o no en la gracia de cada uno el elemento sobrenaturalmente vivificador que tiene.

Probado que la gracia en lo que tiene de elemento vivificador es efecto de la Eucaristía, se recuerdan algunas verdades: 1) La gracia divinocristiana, por ser dada por Cristo para el hombre caído en el pecado y sujeto a las miserias y debilidades de éste, tiene además del elemento vivificador y divinizador otro efecto sanante propio exclusivamente de esta gracia cristiana. 2) La curación del mal y la donación de la vida sobrenatural son inseparables en la presente providencia. 3) Esta gracia divinocristiana, que nos incorpora a Cristo, es efecto de la Eucaristía, como quedó antes probado.

Luego la gracia cristiana, en cualquier sitio en que se encuentre, debe a la Eucaristía lo que tiene de formalidad vital e incorporativa a Cristo; y a los otros sacramentos lo que tiene de manifestación particular de vida y de sanante. Y como nada de esto último se da en la providencia actual sin el elemento vida, se sigue, "vi concomitantiae", que no se da la gracia de los otros sacramentos sin la intervención de la Eucaristía. Esta intervención se explica por un voto natural que hay en los otros sacramentos, y que consiste en el hecho de que los otros sacramentos encuentran en la Eucaristía la razón sin la que no pueden causar su efecto propio. Sin embargo, para obtener la plenitud de la vida es necesario recibir sacramentalmente la Eucaristía.

A esta causalidad del sacramento Eucarístico en los otros sacramentos, que es una causalidad final, debemos añadir que este sacramento causa además, como "conditio sine qua non", la gracia sanante y los efectos variados de los otros; pues, dada la inseparabilidad entre todos estos efectos y la vida causada por la Eucaristía, cuando ésta produce su efecto vivificador propio causa también la salud, sin la que la vida no puede darse. Finalmente, la Eucaristía causa eficientemente los efectos particulares suyos. Este sacramento, por tanto, tiene eficacia para causar todas las gracias que de Cristo proceden.

Consecuencias: 1) La excelencia y superioridad de la Eucaristía sobre los otros sacramentos. 2) Su necesidad, porque sin ella no hay vida divina ni incorporación a Cristo.

El efecto de la Eucaristía como sacramento particular es la gracia cibativa, por la que se conserva y aumenta la vida divina y sobrenatural al librar de los pecados pasados y preservar de los futuros.

De todo lo cual se concluye que la Eucaristía es el sacramento más excelente, por la universalidad de sus efectos.

M. Liaño.

Hofbauer, Joseph, S. I., *Die Paradiesschlange*: ZkathTh 69 (1947) 228-231.

Debería traducirse Gn 3 1, etc., según el uso del artículo hebreo, no "la" serpiente, sino "una" serpiente. Así desaparecen ciertas dificultades cuyas soluciones son artificiosas, y el castigo Gn 3 14 se entiende mejor relacionado, como expresión popular de la extrema humillación, con el demonio, cuyo instrumento fué "aquella" serpiente.

J. M. D.

GIAMBERARDINI, G., O. F. M., *De dolore, morte et resurrectione Verbi Incarnati secundum S. Hilarium Pictaviensem*: DivThom (Pi) 25 (1948) 3-18.

Después de exponer las tres principales explicaciones del pensamiento de S. Hilario en la cuestión tan controvertida del dolor en N. S. Jesucristo según el Pictaviense, indica brevemente el articulista su propia solución a este problema, aun no resuelto del todo. San Hilario creyó y afirmó que Cristo *de facto* padeció y sintió dolor, si bien de *iure* no estaba obligado ni a lo uno ni a lo otro. Pero en el ardor de la controversia, empeñado principalmente el Santo en defender la divinidad de Cristo, insiste en que aunque padeciese de parte de sus enemigos, quedó libre de dolor (*de iure*). Esta misma explicación se confirma con los textos en que S. Hilario habla de la muerte y de la resurrección del Señor. Es verdad que tiene el S. Doctor expresiones que tomadas en sí mismas parecerían traicionar su fe en la integridad de la humanidad del Redentor; pero cuya recta interpretación ha de deducirse de todo el pensamiento de S. Hilario.

J. SOLANO.

MADOZ, J., S. I., *Potamio de Lisboa*: RevEspT 7 (1947) 78-109.

En la antigua cuestión sobre la ortodoxia o heterodoxia de Potamio, parece decisivo un texto en que apenas se ha reparado. Es un fragmento de una carta de San Atanasio a Potamio, conservado por Alcuino. También S. Atanasio trata de arriano al obispo de Lisboa. Su acusación concuerda con la de Febadio. Como los escritos que tenemos de Potamio son ortodoxos, habrá que decir que desde Sirmio sirvió a la causa arriana; con lo cual se revalorizan los datos fundamentales que da el *libellus precum*. Siguen unas breves notas sobre su actividad literiria, cronología, estilo literario y fuentes.

J. A. DE ALDAMA.

MASCARUCCI, P., O. P., *Il progresso di Cristo nella scienza in Sant' Alberto Magno. Studio comparativo con i teologi del suo tempo*: DivThom (Pi) 25 (1948) 217-250.

En el tratado de *Incarnatione* había atribuído S. Alberto a Cristo seis ciencias, que en el Comentario a las Sentencias quedan reducidas a cuatro: la divina, la bienaventurada, la infusa y la experimental. La ciencia de unión, que había admitido antes, se defiende ahora como idéntica con la ciencia bienaventurada. En la ciencia infusa no aparece claro si San Alberto piensa en la infusa *per se* o *per accidens*, como tampoco si la concibe como sobrenatural o como natural, aunque las expresiones más inclinan hacia la naturalidad. En el Comentario a las Sentencias abraza la doctrina del progreso de Cristo en la ciencia en cuanto al acto y no en cuanto al hábito, como habían enseñado también algunos maestros de la escuela dominicana, y ataca la sentencia del progreso aparente de Pedro Lombardo. El mismo progreso real lo defenderá Santo Tomás con los maestros franciscanos. En la Suma Teológica retracta expresamente Santo Tomás esta opinión, admitiendo en Cristo el hábito de la ciencia adquirida. Esta sentencia de Santo Tomás *senior* parece ser también la de San Alberto en el tratado de *Incarnatione*, mientras que en el comentario al Pseudo-Dionisio y en sus escritos exegéticos favorece más a la opinión del progreso experimental actual.

J. SOLANO.

SERRANO MUÑOZ, V., *El hombre ante el hecho del pecado original, según Domingo de Soto*: RevEspT 7 (1947) 535-598.

En el ambiente del Concilio Tridentino, Soto no sólo defiende la existencia del pecado original, sino que intenta explicar su esencia. Frente a la teoría de San Agustín, que tanto insiste en la concupiscencia, y la teoría de San Anselmo, que acentúa la privación de la justicia original, Santo Tomás representa una conciliación, al distinguir un elemento formal (privación de la justicia original) y un elemento material (la concupiscencia); este último, no tanto esencial, cuanto pasivo, consecuente y secundario. Así lo entiende Soto. El cual presenta por su parte una nueva teoría. Según él, la esencia del pecado original es la privación de la justicia primera, en cuanto a su elemento formal; es decir, solamente la privación de la gracia santificante. Todo lo demás es consecuencia de dicha privación. Para explicar los problemas ulteriores de la transmisión y de la voluntariedad, Soto insiste en la unidad física o natural del género humano a causa del vínculo de la generación, negando el pacto de que habló Catarino. Sobre los efectos del pecado original, es de interés su explicación del "vulneratus in naturalibus". Desde luego no es que falte en el hombre después del pecado ninguno de sus principios naturales; entre un hombre en estado de naturaleza pura y otro en estado de naturaleza lapsa no hay en eso más diferencia que la que existe entre el "nudus" y el "expoliatus". La privación de la justicia original fué llaga y herida en lo natural, en cuanto que el hombre quedó entonces expuesto a las incursiones del diablo, del mundo y de la carne, de tal manera que no puede obrar siempre conforme a la naturaleza. Esta doctrina, que estaba ya originariamente en Escoto, tiene en Soto el mérito de la sistematización lógica, del uso más preciso del lenguaje, de la depuración de ciertos confusionismos, por ejemplo en el amor de Dios sobre todas las cosas. En el punto concreto de la libertad, la "herida" consiste para Soto, no en que no podamos hacer lo que queremos en el orden natural y en el sobrenatural, por lo que se refiere a la cooperación a la gracia, sino en que no podemos por nosotros mismos merecer la gracia, sin la que nada podemos sobrenaturalmente. Estudiando, pues, las posibilidades del hombre caído en el plano natural y sin especial auxilio divino, dice Soto: a) Puede conocer todas las verdades especulativas y prácticas; concretamente la existencia de Dios, sus atributos negativos, su razón de principio y fin; además, el puesto del hombre en la creación. b) Puede obrar bien, aunque no puede merecer la gracia ni la gloria; y aquí refuta especialmente Soto a Gregorio de Rímini en su teoría sobre la necesaria ordenación del acto a Dios como fin último. c) Puede cumplir alguna vez, no siempre, los preceptos de derecho natural "quantum a substantiam actus", no "quantum ad modum et finem praecipientis". d) No puede, consiguientemente, amar a Dios sobre todas las cosas, ni siquiera con un amor natural e imperfecto, como lo admitía Vitoria: que sería una veleidad y no merecería el nombre de amor de Dios. e) Ni puede evitar todos los pecados mortales.

J. A. DE ALDAMA.

ROS, FIDEL DE, O. F. M. CAP., *Los místicos del Norte y Fray Luis de Granada*: ArchIbAmer 25 (1947) 5-30; 145-167.

Es un estudio de los escritores del Norte europeo, Luis de Blois, el seudo-Tauler y Herp, que influyeron sobre Fray Luis de Granada. Incidentalmente presenta nuevos testimonios del influjo de Savonarola sobre los aducidos por Marcel Batailon en su artículo *De Savonarole a Louis de*

Grenade. Trabajo interesante que manifiesta las fuentes que utilizó el dominico español y en las que se inspiró: como anota el autor del artículo, nada tiene que perder con trabajos de esta índole autor tan distinguido, quien en general citaba al fin de sus pasajes ajenos el origen de lo que copiaba. Examina obras del P. Granada y de los escritores mencionados, y va presentando los pasajes iguales, que no dejan la menor duda acerca de la influencia de los escritores nórdicos en Fray Luis, y explica por qué ha pasado inadvertido para muchos traductores de las obras de Granada el origen primitivo de muchas oraciones y pasajes del mismo.

C. G. Goldáraz.

Sanchis Alventosa, Joaquín, O. F. M., *Doctrina del B. Juan de Avila sobre la Oración*: VerVid 5 (1947) 5-64.

1. El B. Avila ocupa un lugar señalado en la Mística española. No se le ha clasificado, por no pertenecer a ninguna escuela, pero debería hacerse una nueva clasificación de la Mística española. La espiritualidad ecléctica, encarnada en la Mística carmelitana, puede definirse como nuestra Mística nacional. Su período de incubación dura toda la primera mitad del siglo XVI, y sus autores directa o indirectamente influenciaron en Santa Teresa. El segundo período comprende los grandes maestros que personalmente influenciaron en el espíritu de Santa Teresa. Período de esplendor espiritual es el de los maestros que vivieron después de Santa Teresa y sintieron su influjo. Período de decadencia sigue al siglo XVI, aunque nunca se extinguen los buenos místicos. El B. Avila pertenece al segundo período. Su doctrina sobre la oración es la siguiente:

2. La oración es "una secreta e interior habla con que el ánima se comunica con Dios, ahora sea pensando, ahora pidiendo, ahora haciendo gracias, ahora contemplando, y generalmente por todo aquello que en aquella secreta habla se pasa con Dios"; es remedio infalible en la necesidad, da luz y consejo, fortalece en el bien y es fuente y origen de todo adelantamiento espiritual. La oración vocal la recomienda como una preparación para la meditación, y ésta se encarece sobremanera. En la meditación se distinguen diversos momentos: la preparación remota con el recogimiento general, la próxima con la confesión de los pecados y rezo del Miserere; sigue la lección, que será por la mañana la materia de los novísimos, y por la tarde la Pasión del Señor; "la lección acabada, hincadas vuestras rodillas..., suplicad al Señor os envíe lumbre del Espíritu Santo..."; se hará luego la composición de lugar, y se hará un *pensar sosegado* sobre lo leído; se harán propósitos y se terminará con un ramillete espiritual.

3. La Humanidad de Cristo será objeto de consideración, pero para subir a grados más elevados, se penetrará en la divinidad. No la excluye de la meditación, antes recomienda la contemplación de la Humanidad de Cristo, pero parece que supone que al subir más el grado de contemplación se llega a prescindir de ella.

Los consuelos espirituales sirven para mejor gustar la oración, pero no se ha de buscar el gusto sensible, porque eso tiene el peligro de no buscar a Dios, de confundir los gustos espirituales con los naturales, lleva al culto del amor propio, y puede degenerar en iluminismo. Hay, pues, que aprestarse para las épocas de sequedad.

El peligro de iluminismo le hizo ser muy cauto en escribir sobre los altos grados de oración, que no desconoció, pero prefirió prevenir errores. El mismo silencio se observa acerca de los fenómenos místicos, y da varios consejos y reglas para distinguir los verdaderos fenómenos de los engaños del demonio.

Sobre la debatida cuestión de la unidad o dualidad de la vida espiritual, es decir, si la ascética y la mística son dos caminos paralelos que pueden llevar a un mismo grado de perfección, o si la ascética es un camino que desemboca en la mística, parece que el B. Avila se inclina por lo primero, pero también hay razones para pensar lo segundo. El quería que todos los cristianos fuesen místicos.

F. Solá.

Aperribay, Bernardo, O. F. M. *Prioridad entre la vida activa y contemplativa según San Buenaventura*: VerVid 5 (1947) 65-97.

San Buenaventura distingue dos prioridades: de tiempo y de excelencia. Por razón del tiempo la vida contemplativa es a la vez anterior y posterior a la activa: en cuanto actúa en su grado primero y esencial, correspondiente a las virtudes teologales, es anterior a la activa; pero considerada en su ser ultimado y perfecto es posterior. La ascética bonaventuriana procede de arriba abajo. En el orden del ejercicio procede la vida activa, la cual está informada por la *ascesis general* de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva; y la *ascesis particular*, que comprende varios actos, a saber: remoción de impedimentos (pecados principalmente), firmeza y energía para subir de virtud en virtud, tolerancia paciente de las tribulaciones, y ejercicios mentales que nos comunican directamente con Dios. Entre éstos se cuentan la lectura, la oración mental o vocal. Purificada y dispuesta así el alma, a la vida activa sigue la contemplativa como perfeccionamiento. Pero el coronamiento es la vida mixta. Resulta, pues, que de las tres vidas la contemplativa ocupa el centro: ella rige la activa y se perfecciona en la activa, y una vez perfeccionada se desborda fuera de sí, exuberancia que es la vida mixta.

En el orden de eminencia, la vida contemplativa prevalece sobre la activa. Es un error el querer solamente la actividad y el movimiento. La contemplativa, en cuanto es de sí, es más excelente que la vida activa puesto que es más elevada, más pura, más suave, más estable, más rica en méritos. Sin embargo, la vida mixta es más excelente que la vida meramente contemplativa: así obró Cristo N. S., así la Virgen Santísima, así San Francisco y otros muchísimos Santos.

F. Solá.

Omaechevarria, Ignacio, O. F. M., *El Trono de Salomón. Los seis grados del amor de Dios*: VerVid 5 (1947) 99-146.

Se compara la doctrina de S. Buenaventura sobre los grados para llegar al amor de Dios, con la doctrina que similarmente exponen otros grandes místicos, principalmente San Juan de la Cruz, P. Granada, Dionisio cartujano, Fr. Gil. San Buenaventura distingue seis grados, sin que excluya la preparación para el primero de ellos, como expresamente determinan otros autores; antes al contrario, su doctrina se armoniza perfectamente con la que posteriormente expuso San Juan de la Cruz en su Noche Oscura.

La comparación da el siguiente resultado: San Juan de la Cruz asigna tres grados preparatorios: enfermedad del amor, buscar a Dios sin cesar, obrar por Dios; el P. Granada pone dos: conocimiento experimental, inflamación de la voluntad; con esta doctrina coincide San Buenaventura en la sustancia.

Los grados del amor son, según San Juan de la Cruz: sufrir sin fa-

tigarse, apetecer y codiciar a Dios, correr ligeramente a Dios, atrevimiento y osadía con Dios, *tenui eum nec dimittam*, arder con suavidad, la gloria del cielo. A éstos corresponden los siguientes del P. Granada: suavísimo deleite, encendidísimo deseo, hartura, embriaguez, seguridad, tranquilidad; y éstos de Dionisio cartujano: "suavitas mentis, insatiabilis famis, amoris incendium, amoris ebrietas, amoris familiaritas, amoris sapor"; y por parte de Fr. Gil, los que siguen: "unctio, extasis, contemplatio, gustus, amplexus, requies". San Buenaventura pone éstos: "suavitas, aviditas, saturitas, ebreitas, securitas, tranquilitas".

Por estos escalones se sube al amor de Dios; queda, pues, este último grado de amor, que consiste en la reproducción de la vida de Jesús en el alma hasta la cumbre del Calvario, participando de las angustias y dolores de la crucifixión mística y del divino desamparo. Entonces ya no queda sino el descanso de la unión eterna con Dios.

F. Solá.

Oromí, Miguel, O. F. M., *Teoría de las distinciones en el sistema escotista*: VerVid 5 (1947) 257-282.

Para entender mejor la teoría de las distinciones es menester relacionarla con la de las identidades, tanto más cuanto que Escoto prefiere muchas veces usar la palabra *no-identidad* en vez de distinción. Para Escoto las identidades son las siguientes: *Identidad* real, que puede ser *máxima* o *formal* (de realidades que se incluyen mutua y adecuadamente), *mayor* (identidad estricta: unidad de realidades que no se incluyen o de realidades que se incluyen parcialmente, o de realidades infinitas), *media* (unión sustancial: unidad *per se*), *mínima* (unión accidental: unidad de agregación, de orden, *per accidens*). Existe también la *identidad mental* (lógica: de conceptos unidos sólo por el entendimiento).

A base de estas identidades se formulan las distinciones, que son también: *Distinción real* (independientemente de nuestro entendimiento), que puede ser *simpliciter* o *secundum quid* (formal o mínima = identidad mayor o estricta). La distinción real *simpliciter* a su vez se subdivide en *física* (máxima—identidad lógica: entre seres completamente independientes—mayor: identidad mínima, entre seres unidos por agregación, por orden, *per accidens*) y *metafísica* o cuasi-física (media: entre elementos constitutivos de un sér esencialmente compuesto). La otra *distinción es la lógica*, que existe entre conceptos sinónimos (*nulla in re*, y corresponde a la identidad formal).

Lo más importante de las distinciones formales es descubrir las raíces sistemáticas de las mismas y la trayectoria sistemática que ellas mismas señalan. En cuanto a lo primero hay que distinguir el orden ontológico y el gnoseológico. En el plano ontológico, la tesis fundamental que constituye la base de estas distinciones es el ejemplarismo metafísico. En el plano gnoseológico, las tesis fundamentales en que se apoyan son el realismo de nuestros conceptos y la intuición intelectual del singular. La trayectoria viene a ser como el armazón para un edificio, que le da estilo y consistencia lógica.

F. Solá.

CRÓNICA

El Congreso Internacional de Apologética de Vich en el centenario de la muerte de Balmes

(29 mayo-5 junio 1949)

Muy en su punto ha estado el pensamiento de la Junta Nacional del Centenario de Balmes de clasurar la conmemoración centenaria de su muerte con un Congreso Internacional de Apologética, como se hizo en el centenario de su nacimiento (1910). Aquel astro fulgurante, que lució en el firmamento de la Iglesia española tan sólo el breve espacio de treinta y ocho años, fué ante todo un apologista. Así lo demostró exhaustivamente el gran balmesiano P. Ignacio Casanovas, S. I.[1] Ciertamente, en el orden intelectual puro, la figura de Balmes como filósofo es el mejor valor que ha producido la moderna generación de nuestra patria, y por esto con justicia se le dedicó el Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona (3-10 octubre 1948), por iniciativa del Instituto "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en el que felizmente se acopló su celebración con la del primer metafísico y sistematizador de la primera Filosofía, el Eximio Doctor Francisco Suárez (cuyo nombre resonó también junto al de Balmes en solemnes momentos del Congreso de este año). Mas no es menos cierto que el perfil apologético tampoco falta en la obra filosófica del filósofo vicense, como designio consciente de oponer una verdadera y sana filosofía al torrente de las diversas formas del idealismo germánico. No podía, pues, olvidarse este aspecto en la actual conmemoración.

El reciente Congreso ha tenido características peculiares, fruto en parte del grandioso pensamiento director de la Junta que lo plasmó, y en parte de las circunstancias temporales en que tuvo que realizarse, breve espacio de poco más de cuatro meses. El tema general es, sin duda, de actualidad y trascendencia: *La Iglesia y el mundo contemporáneo*. Sus ocho secciones encuadran en realidad todo el contenido de la labor apologética, del trabajo en que debe ocuparse la intelectualidad católica, no precisamente para combatir como por combatir (así, más o menos inconscientemente, es a las veces desvalorizada esta palabra: "Apologética"), sino para contribuir en el momento actual a restaurar todas las cosas en Cristo; que la Apologética es amor a la Humanidad extraviada por el error, del cual sólo la verdad de Cristo, cuya depositaria es la Iglesia en todos los órdenes, podrá salvarla. Las limitaciones de tiempo, excepcionales para obra de tanta envergadura, han dado por resultado, más bien que un Congreso de numerosas contribuciones, una serie de conferencias encargadas de antemano a ponentes de relevante prestigio en el mundo intelectual católico, que desarrollasen los puntos en que se especifica cada uno de los temas, que de hecho llegaron a la respetable cifra de 40. La generosidad del Estado Español hizo posible la presencia de impor-

---

1 *Apologética de Balmes*, Barcelona, 1910.

tantes elementos católicos extranjeros, cuya aportación representa exactamente la mitad de las ponencias desarrolladas, circunstancia que puede explicar la preterición o ausencia de determinados elementos nacionales. Estaban representados la Universidad Gregoriana, el Instituto Oriental, el Instituto Angélico y el Colegio de San Alberto, de Roma; las Universidades de Friburgo (Suiza), Lovaina, Nimega, Utrecht, Pontificia de Salamanca y literarias de Madrid y Barcelona, el Instituto Católico de París, el Seminario Conciliar de Vich, el Colegio Dominicano de Valencia y los Colegios Máximos de Oña y Sarriá.

El Congreso se ha celebrado en el ambiente de magnificencia y esplendor que le han dado la palabra autorizada de la Iglesia en los discursos de los Sres. Obispos de Barcelona y de Vich, del Sr. Arzobispo de Burgos y del Emmo. Cardenal Tedeschini, portador de la carta de Su Santidad el Papa Pío XII, y panegirista él mismo de nuestro Balmes, con el colofón del discurso de S. E. el Jefe del Estado. Las sesiones de estudio, intensas de contenido y duración, se sucedieron en la acogedora intimidad de la iglesia del Hospital de Vich, recientemente restaurada, con la avidez de escuchar la voz de la ciencia católica, e intervención muy moderada de parte de los congresistas, imperiosa exigencia de las circunstancias.

Las ponencias presentadas fueron las siguientes:

TEMA I. LOS MÉTODOS DE LA APOLOGÉTICA.—*La definición tradicional de la verdad y la Apologética*: P. R. Garrigou-Lagrange, O. P.—*Inmanentismo y modernismo:* P. B. Xiberta, O. C.— *El método denominado de la "Providencia"*: Dr. D. R. Roquer, Pbro.—*El método tradicional*: Dr. D. H. López Gallego, Pbro.—*Intelectualismo y Apologética*: P. J. M. Dalmau, S. I.—*La Apologética católica en los países anglosajones:* P. J. Murray, S. I.

TEMA II. LA IGLESIA ANTE DETERMINADOS PROBLEMAS CULTURALES.—*La evolución y el origen del hombre:* Dr. J. Kälin y P. J. Echarri, S. I.—*La etnografía y la religión de los pueblos primitivos*: P. G. Schmidt, S. V. D.—*El indeterminismo científico y los milagros:* P. D. Dubarle, O. P.—*El existencialismo ante el dogma y la moral*: P. M. Oromí, O. F. M.

TEMA III. LA IGLESIA Y LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL DEL MUNDO.—*Lo artidivino y antihumano del comunismo:* P. G. Gundlach, S. I.—*El ambiente psicológico de las masas comunistas:* P. Morlion, O. P.—*El ideal social católico:* Dr. D. A. Bonet, Pbro.

TEMA IV. LA IGLESIA Y LA PERSONALIDAD HUMANA.—*La Iglesia, defensora de la dignidad y de los derechos de la persona humana*: Mons. E. Beitia, Pbro.—*La Iglesia está por encima de los regímenes y partidos políticos:* Can. J. Leclercq, Pbro.—*La elevación humana por el Catolicismo:* Sr. E. Gilson.—*El pensamiento de Balmes y la influencia bienhechora de la Iglesia:* Dr. D. C. Riera, Pbro.

TEMA V. LA IGLESIA Y LA UNIDAD CRISTIANA.—*La unidad esencial al Cristianismo*: P. G. Häfele, O. P.—*La Iglesia Católica y la historia temporal de la Humanidad:* Can. G. Thils, Pbro.—*La unidad de la Iglesia y la apostolicidad:* P. L. Bouyer del Oratorio.—*La tragedia religiosa del cisma y la herejía:* Sr. I. Giordani.—*Los movimientos ecumenistas:* Sr. W. H. Van de Pol, Pbro., Sr. H. S. Fortmann, Pbro. y P. M. Gordillo, S. I.

TEMA VI. LA IGLESIA ANTE LA PLURALIDAD DE RAZAS.—*La Iglesia, mantenedora de la unidad y dignidad del humano linaje:* P. E. Sauras, O. P.—*El racismo y la ciencia:* P. G. Schmidt, S. V. D.—*La Iglesia, defensora de las razas sin distinción de condición y color:* P. L. Lopetegui, S. I.—*La Iglesia, frente a la división de castas en la India:* Dr. D. A. Cruz, Pbro.

TEMA VII. LA IGLESIA Y LAS RELACIONES INTERNACIONALES.—*La Iglesia, mantenedora y creadora del Derecho natural e internacional:* Excelentísimo Sr. D. M. Puigdollers.—*La comunidad cristiana y el Papado en la Edad Media:* Mons. X. Arquillière, Pbro.—*La catolicidad de la Iglesia y la*

paz internacional: Dr. D. A. Luna.—*Balmes y el Papado:* Excmo. Sr. D. J. Ruiz Jiménez.—*El Papado y sus esfuerzos por la paz y la mitigación de los dolores humanos:* Rvdmo. P. M. Cordovani, O. P.

TEMA VIII. LA IGLESIA Y LA PLURALIDAD DE RELIGIONES.—*Misión universal de la Iglesia:* Mons. C. Villegas, Pbro.—*Grandeza de la obra misional de la Iglesia a través de los siglos*: Mons. A. Sagarmínaga, Pbro.—*Las misiones y la Apologética actual:* Dr. D. J. Artero, Pbro.—*El avance católico en el mundo no cristiano, especialmente en el musulmán:* P. J. Mohamed Ben Abd-el-Jalil, O. F. M.—*Actual posición del judaísmo: posibilidad de diálogo*: Dr. D. J. M. Millás.

Para apreciar en su justo valor la labor de este Congreso será preciso leer íntegras las ponencias en la Crónica, que se espera de pronta publicación. En las sesiones, sólo una parte o resumen pudo ser comunicado a los oyentes. Aun así, resaltó la trascendencia de no pocas de ellas.

Tal fué la penetrante definición de la esencia antihumana del comunismo, presentada por el renombrado sociólogo P. Gundlach: el comunismo concentra todo el contenido de lo social en el factor económico, desconociendo el valor de la familia y del Estado, siendo así que la sociedad postula la íntima unión jerárquica de los tres elementos, como propugna la doctrina católica. Ni es de menor importancia la observación con que cerró su conferencia a propósito de cierto falso sobrenaturalismo que asoma en algún sector del pensamiento católico contemporáneo. Interesantes fueron en el mismo tema las encuestas presentadas por el Padre Morlion sobre la mentalidad y psicología comunistas en países católicos.

Esquemas sustanciales, de alto valor apologético, ofrecieron el profesor de Lovaina Dr. Thils y el Rector del Seminario de Vich, Dr. Villegas: el primero señalando los factores que fundan y valorizan el llamado argumento empírico, indicado por el Concilio Vaticano s.3 c.3 (D 1794), y el segundo estableciendo los elementos de la catolicidad y fuerza expansiva de la Iglesia.

Lo acertado de la posición de la autoridad eclesiástica frente a los movimientos llamados ecumenistas, aun reconociendo en ellos una llamada a la unidad, cuya falta se les hace sensible a los separados, quedó patente en las precisas exposiciones del profesor Fortmann, de Utrecht, sobre el ecumenismo protestante, y del P. Gordillo sobre las desviaciones dogmáticas subyacentes a ciertas tendencias ecumenistas iniciadas por algunos católicos.

Los Sres. Puigdollers y Luna destacaron elocuentemente la doctrina de la Iglesia en el orden del Derecho natural e internacional, cuya sistematización es gloria imperecedera de nuestros grandes teólogos-juristas, en especial Vitoria y Suárez.

El P. Xiberta, con sutil análisis, puso al descubierto infiltraciones de falsas filosofías en algunos movimientos teológicos modernos; el conocido filósofo Sr. Gilson deleitó al auditorio con un instructivo modelo de apología de los valores humanos defendidos por el Cristianismo contra acusaciones racionalistas; en la palabra precisa y brillante del Sr. Patee se admiró la sinceridad y profundidad con que propuso la cuestión del racismo negro en los Estados Unidos; modelos fueron de claridad las comunicaciones del P. Oromí y del Sr. Giordani, etc.

Aunque el Congreso no fué específicamente balmesiano, la figura de Balmes fué evocada con frecuencia, no podía ser otra cosa, en especial por los participantes extranjeros, además del relieve que le dieron en sus ponencias el Dr. Riera y el Excmo. Sr. Embajador ante la Santa Sede, D. Joaquín Ruiz Jiménez.

Todos los congresistas conservarán sin duda grata memoria de la

religiosa fraternidad que reinó entre ellos, y del cariñoso trato con que los distinguieron los Directores del Seminario de la gloriosa sede vicense y los organizadores de la Asamblea, Dres. Bonet y Roquer.

Alguna reserva debe hacerse sobre la actitud adoptada en las ponencias sobre el transformismo, que no parece haber obtenido el asentimiento de buena parte de la Asamblea. En la justa vindicación de la independencia de la Iglesia respecto a los regímenes políticos, algún observador advirtió veladas insinuaciones de una como separación entre la Iglesia y el Estado, que no le pareció conforme a la doctrina de Pío IX y León XIII. No es de maravillar, por lo demás, que en algunos pocos puntos no hubiese plena uniformidad de opinión.

J. M. Dalmau, S. J.

Congreso Mariano Canadiense sobre la Asunción de la Virgen María

(12-15 agosto de 1948.)

Por iniciativa del Comité Mariano Franciscano Canadiense, que forma parte de la Comisión Internacional Mariana Francesa, y bajo la presidencia del Excmo. Sr. José Charbonneau, Obispo de Montréal, se celebró, del 12 al 15 de agosto del año pasado, en la metrópoli canadiense, un Congreso Mariano, para estudiar el dogma de la Asunción corporal de Nuestra Señora a los cielos. Los trabajos se han publicado en un volumen intitulado *Vers le dogme de l'Assomption*, editado por "Les Editions Fides" (25 est, rue St. Jacques, Montréal, 1, Canadá). He aquí un breve resumen de los trabajos:

El P. L. Brien, S. I., en un trabajo de introducción, determina la labor de los teólogos y los elementos bíblicos y tradicionales del dogma (p. 63-74). El P. P. Vadeboncoeur, C. SS. R., examina los métodos histórico y teológico para llegar al conocimiento de la revelación de la doctrina de la Asunción (p. 75-91). El P. L. Poirier, O. F. M., se ciñe al c. 12 del Apocalipsis, y desvirtúa la interpretación dada por el P. Jugie y otros teólogos (p. 93-102). El presidente del Comité Mariano francés en el Canadá, P. A. Malo, O. F. M., estudia el dogma de la Asunción en la Sagrada Escritura. Según su opinión, este dogma no se contiene en ella *nec explicite nec implicite;* sostiene, con todo, que el argumento sacado del Protoevangelio es firme, pero apoyándose no en la Escritura, sino en la Tradición (p. 103-122). El asuncionista P. F. Cayré, profesor del Instituto Católico de París, admite, contra el P. Malo, que la doctrina de la Asunción está implícitamente contenida en el Protoevangelio. En cuanto a la Tradición, demuestra lo infundado de la objeción sobre el silencio de los Padres en los primeros siglos, y cómo la Asunción se encierra implícitamente en las enseñanzas de los Padres sobre María como la Nueva Eva, "directamente asociada a la obra redentora de Cristo" (p. 123-149).

El profesor de la Universidad de Laval M. Bourque examinó el argumento derivado de la Liturgia, con gran aportación de datos y documentos. El P. E. Longpré, O. F. M., con su conocimiento de la literatura medieval, propuso la doctrina asuncionista tal como la enseñaba la escuela franciscana, demostrando que desde el principio los teólogos y escritores de la Orden de Menores estuvieron de acuerdo en la defensa de este dogma, como implícita y formalmente contenido en el otro de la Inmaculada Concepción (p. 203-230). Los PP. franciscanos C. Morin, secretario

del Comité, y J. Deziel, de la Escuela de Bellas Artes de Montréal, manifestaron, basándose en la historia y el arte del Canadá, el profundo convencimiento del pueblo respecto de esta doctrina asuncionista (p. 231-260; 261-275).

Hasta aquí los trabajos de índole positiva. Luego comienzan los especulativos. El P. J. M. Parent, O. P., del Instituto Medieval de Montréal, refutó las afirmaciones del P. Jugie respecto de la muerte de la Virgen María, concluyendo que es cierta la tradición de esta doctrina (p. 277-292). Ahondó en la teología asuncionista el P. J. F. Bonnefoy, O. F. M., estudiando la Asunción de María a la luz de su predestinación, y defendiendo que Cristo fué predestinado independientemente de otra alguna criatura, y que María, dependiente de Cristo, pero juntamente con él, es causa meritoria ejemplar y final de toda criatura. Así, a María no le corresponde ningún *débitum peccati*, ni próximo ni remoto. La resurrección de María es un efecto natural consiguiente a esta predestinación (páginas 293-335). El P. L. M. Puech, O. F. M., se esforzó en demostrar la Asunción con el mismo argumento escotista de la Inmaculada Concepción, esto es, la perfecta mediación de Jesucristo respecto de su Madre. En su trabajo llega a acusar de herejía (!) a los que no admiten ningún débito de pecado en María (p. 337-358).

Con gran competencia discutió el punto de la definibilidad de esta doctrina el decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Montréal, P. A. Ferland, P. S. S., afianzando el valor de los textos de la Escritura (Lc 1, 28-42; Gen 3, 15) y concluyendo que esta doctrina puede ser defendida como dogma de fe (p. 359-366). El P. montfortiano V. Devy desarrolló el tema: *Qu'est-ce que l'Assomption?* Estudiados los textos de la Escritura, y considerados los argumentos que derivan esta doctrina de otros dogmas, cree el conferenciante que el más sólido argumento es el de la fe constante de la Iglesia, manifestada en la Tradición, la Liturgia y el Magisterio eclesiástico (p. 367-378).

En el volumen antes mencionado, sigue luego la sesión inglesa del Congreso. El Rev. Shaun Govenlock examina los argumentos bíblicos en pro de esta doctrina (p. 381-390). El P. C. Morin, P. S. S., presenta la doctrina de la Asunción a través de la liturgia (p. 391-397). El P. C. F. De Vine, C. SS. R., se ciñó a la Tradición, para demostrar que aun los Padres de los primeros siglos hablan implícitamente de la Asunción en sus enseñanzas sobre la Segunda Eva, íntimamente asociada al triunfo del Segundo Adán (p. 399-410). El P. B. Lonnergan, profesor del Seminario de la Compañía de Jesús de Toronto, insistió en el argumento de la Escritura, estudiando el Protoevangelio a la luz de San Pablo. Niega al Padre Jugie fundamento a sus dudas sobre la muerte de María (p. 411-424). Finalmente el Rev. G. Emmett Carter insistió, para afianzar la definibilidad de esta doctrina, en el consentimiento universal de la Iglesia y en el triunfo completo de la Corredentora con el Redentor sobre el pecado con todas sus consecuencias.

Homenaje a S. S. Pío XII en sus bodas de oro sacerdotales

Con ocasión del quincuagésimo aniversario de la ordenación sacerdotal de Su Santidad Pío XII, las Facultades de Teología de la Compañía de Jesús han celebrado diversas solemnidades. Las Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo de Oña, el 3 de abril, aparte de los

actos religiosos de este día, tuvieron una Academia literaria por la tarde, en la cual el Rvdo. P. José Madoz, S. I., Decano de la Facultad de Teología, desarrolló con elocuencia en su discurso el tema: *Bajo el anillo del pescador,* o significación del Pontificado en la Historia.

El Colegio Máximo de Barcelona (Sarriá), juntamente con el Colegio Pensionado de San Ignacio, el 2 de abril dedicó un acto de homenaje y filial veneración al Papa, en el Salón de Actos del Colegio Pensionado, en el que se desarrollaron los temas siguientes: *Semblanza sacerdotal de Pío XII,* por Joaquín Roa, S. I.; *Los Obispos españoles y la infalibilidad del Papa en el Concilio Vaticano,* por José A. Sancho, S. I.; *Los recientes descubrimientos arqueológicos en el subsuelo del Vaticano y el Pontificado Romano de San Pedro,* por Juan Ribalta, S. I.

Con esta ocasion también la Facultad de Teología de Granada celebró un acto de homenaje sobre el Magisterio Pontificio. Después de una introducción dogmática por el P. Ricardo Franco, S. I., en que delineó las principales funciones del Magisterio Pontificio, el alumno de la diócesis de Granada D. Antonio Montero estudió la condenación del modernismo por Pío X, como ejemplo de la defensa de la Revelación. A continuación, el P. César Toledo, S. I., trazó un cuadro de las orientaciones pontificias de León XIII, como ejemplo de la labor del Magisterio en el Derecho público; el alumno de la diócesis de Cartagena D. Domingo Panadero buscó en el Pontificado de Pío XI principalmente la orientacion de una verdadera cultura humana; y, por último, el P. Manuel Bermudo, S. I., abordó la mision pontificia de guía en el campo de los problemas sociales, en un recorrido histórico de las principales actuaciones en la materia durante los últimos tiempos.

Congreso Internacional de Pedagogía

Con motivo del III Centenario de San José de Calasanz, el Instituto "San José de Calasanz", del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ha organizado un Congreso Internacional de Pedagogía, que desarrollará sus sesiones desde el 19 de julio al 26 del mismo mes, iniciándolas en el marco de la Universidad Internacional "Menéndez Pelayo", en Santander, para terminarlas en San Sebastián.

No se limitarán sus trabajos exclusivamente al estudio de la figura y obra del Santo pedagogo español, sino que con sentido amplio se tratará de los principales problemas y concepciones que la Pedagogía contemporánea presenta; de aquí que entre las tareas del Congreso figure el estudio de la problemática teológica y filosófica de la educación.

El Congreso se ha dividido en cinco secciones, de las cuales tiene especial interés para esta revista la primera, en que desarrollará el sugestivo tema *Fundamentos Teológicos y Filosóficos de la Educación* D. Angel González Alvarez, de la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Murcia.

El Nuevo Testamento vertido al chino

El Dr. Juan C. Wu, Ministro de China ante la Santa Sede, y convertido al catolicismo en 1937, acaba de traducir al chino el Nuevo Testamento, y ha recibido por ello una carta de gratulación de Su Santidad Pío XII. Esta obra fué iniciada en 1942, durante los años de la guerra con el Japón, y concluída en el Vaticano con el asesoramiento de sus valiosas bibliotecas y del Instituto Bíblico Pontificio. Cuenta con la aprobación de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide.

«Mélanges Cavallera»

El 18 de noviembre de 1948, con ocasión de la sesión solemne inaugural de *l'Institut Catholique* de Toulouse, al cumplirse los cuarenta años del profesorado del P. Fernando Cavallera, S. I., profesor de Teología positiva en dicho Instituto, ofreció éste al mencionado Padre, Decano de la Facultad de Teología, un volumen de *Mélanges*, preparado bajo la dirección del bibliotecario, el Canónigo M. Martimort. Hace la presentación en el prefacio del volumen Su Em. el Cardenal Canciller Saliège, que expresa su admiración por la obra vasta y profunda del homenajeado. Integran el volumen 22 trabajos, la mayor parte de especialistas, sobre puntos de exégesis bíblica, estudios patrísticos, de filosofía y teología medieval, de espiritualidad y de historia de la Iglesia antigua y contemporánea. En el acto solemne del homenaje, Monseñor de Solages, Rector del Instituto, ponderó la inmensa erudición del P. Cavallera, que se manifiesta en sus principales obras y en sus innumerables artículos, cuya lista ocupa 29 páginas en la Bibliografía que abre los *Mélanges*.

Nueva edición de las obras de San Bernardo

La Orden del Cister, que tiene su Curia generalicia en Roma (Vía Giacomo Medici, 3), ha acordado la publicación de una nueva edición de las obras de San Bernardo, a iniciación de Dom M. Quatember, Abad titular de Claraval y sucesor de San Bernardo. Esta vasta labor requerirá unos diez años para su completa realización, si bien se espera que para 1953, su octavo centenario, una parte de la obra habrá visto la luz pública.

La empresa aparece erizada de dificultades considerables. Los escritos del Santo Doctor se difundieron rápidamente en numerosas copias, algunas contaminadas, y traducciones. Los textos apócrifos se mezclaron con los auténticos. Habrá que identificar las numerosas citas, ya que el Santo apenas se refiere a ellas, como tampoco lo hacían los otros escritores medievales. Los textos se han de presentar precedidos de introducciones críticas y aclaraciones cronológicas sobre la evolución de las doctrinas y circunstancias de los escritos bernardinos. Habrá que discernir el valor de los numerosos manuscritos, distribuyéndolos genealógicamente, y la autenticidad de ciertas obras, y cuáles son los que han experimentado retoques o han recibido complementos. Entre las cartas habrá que distinguir entre las que son obra personal de San Bernardo y las que escribieron otros por orden suya y a su nombre. Lo mismo se diga de sus colecciones de sermones auténticos, de "Sentencias" o "Sermones breves", distinguiendo lo que son redacciones provisorias, esquemas o resúmenes acotados, bien sea por el Santo, o por sus secretarios, o por los oyentes.

Cada volumen llevará una serie de índices de nombres de personas, lugares, ideas, términos y locuciones notables y textos de otros autores citados. (Dom J. Leclercq, "Revue du Moyen âge latin" 4 (1948) 315-317.)

Paralelamente a esto, ya el Capítulo general de la Orden del Cister aprobaba en 1947 la institución de una Comisión de Historia de la Orden del Cister, cuyo centro es la abadía de Ntra. Sra. de Alguebelle. El mes de agosto de aquel año se reunieron algunos miembros de esta Comisión y elaboraron un plan de investigación sobre la vida y las actividades de San Bernardo, trabajo que se repartió entre los cistercienses y varios especialistas en la historia del siglo XII.

Necrología

En la clínica de las Hijas de la Sabiduría de Roma entregaba su alma a Dios el 24 de febrero el *P. Jacques M. Vosté, O. P.* Nacido en 1883, en Brujas (Bélgica), hizo su profesión en la Orden de Predicadores en 1901. Cursados sus estudios en Lovaina con brillantez, fué enviado en 1909 a la Escuela Bíblica de Jerusalén, y a los dos años obtenía el grado de la Licenciatura en Sagrada Escritura por la Pontificia Comisión Bíblica de Roma. Apenas comenzado su magisterio en Lovaina, fué de nuevo llamado a Roma para ocupar la cátedra de exégesis del Nuevo Testamento en el Colegio Internacional Angélico, y la desempeñó por treinta y cinco años. En 1920 recibió el grado de Doctor en Sagrada Escritura por la Pontificia Comisión Bíblica, de la cual fué nombrado primero (1929) consultor y luego secretario (1939). Fué además consultor de la Congregación de Estudios y de la Congregación para la Iglesia Oriental, y presidente de la Comisión para la edición del Pontifical caldeo.

Además de colaborar en diversas revistas, publicó comentarios a las cartas de San Pablo a los *Tesalonicenses* y a los *Efesios*, diversos opúsculos bíblicos que sería largo enumerar, los *Studia Paulina, Studia Ioannea, Theses in Acta Apostolorum, Parabolae,* monografías sobre Santo Tomás, San Alberto Magno, Cayetano, Pedro de Tarantasia, trabajos muy estimables sobre teología bíblica y un *Commentarius in Summam theologicam S. Thomae de mysteriis vitae Christi* (1940), obras que alcanzaron la segunda y la tercera edición. En el *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* publicó el comentario *In Iohannem*, de Teodoro de Mopsuesta, y otros textos siríacos. Para la codificación del derecho canónico oriental dió a luz varias fuentes. Desde 1946 había dejado su clase para dedicarse de lleno a sus trabajos de la Comisión Bíblica, varios de cuyos documentos en materia bíblica llevan su firma.

† El Miércoles de Ceniza de este año, 2 de marzo, fallecía en Roma el *P. Amadeo Teetaert de Zedelgem,* de la Orden de Menores Capuchinos, víctima de una afección cardíaca, a los cincuenta y siete años. Había nacido en 1892 en Zedelgem, cerca de Brujas (Bélgica). En 1910 entraba en el noviciado de Enghien de los PP. Capuchinos, y en 1924 alcanzaba el grado de Doctor en Teología en Lovaina. Aquella Universidad publicó, dos años más tarde, en su colección oficial, su célebre tesis: *La confession aux laïques dans L'Eglise latine depuis le VIII siècle. Etude de théologie positive.* Después de haber enseñado por tres años la teología en Lovaina, le encargó su Orden la fundación de *Collectanea Franciscana* en 1930, y quedó adherido al *Instituto histórico* de los Padres Capuchinos, que estuvo en 1930 en Asís hasta 1934, y luego fué trasladado a Roma. Hasta su muerte llevó la dirección de aquella revista, en la cual contribuía principalmente a la redacción de la copiosa sección *Bibliographia franciscana,* y publicó una *Collectanea historiae ecclesiasticae.* A la muerte del Padre d'Alençon recibió el encargo de redactar la mayor parte de los artículos sobre autores franciscanos en las grandes enciclopedias francesas: DTC, DHGE y DDC; esto sin contar su frecuente colaboración a diversas revistas francesas y belgas de alta cultura.

† El 24 de julio de 1948 expiraba en Nettuno el Marqués *Umberto Moricca,* que había nacido en 1888 en Filandari. Dedicado a la literatura

latina, cuya cátedra desempeñó un tiempo en la Universidad de Milán, dió a luz de 1925 a 1934 sus cinco gruesos volúmenes: *Storia della Letteratura Latina Cristiana*, que recoge un gran acopio de datos bibliográficos, noticias y juicios, obra no exenta de defectos, por cierta falta de originalidad y sentido crítico. Publicó numerosos artículos en revistas sobre los apócrifos del N. T., y tradujo diversas obras de Patrología, principalmente de Tertuliano, de San Cipriano, de Lactancio, de San Ambrosio, de San Agustín, y, sobre todo, los *Diálogos* de San Gregorio Magno, publicados en *Fonti per la Storia d'Italia*, Roma, 1924.

LIBROS RECIBIDOS

* De sus AUTORES.

LETURIA, PEDRO DE, S. I., *Il Concilio di Trento nel Quaderno primo di "Belfagor"*.—Estratto da "La Civiltà Cattolica", quad. 2371 (2 aprile, 1949).
ITURRIOZ, JESÚS, S. I., *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez, S. I* (Estudios Onienses, ser. II, vol. 1).—Facultades de Teol. y Filos. del Colegio Máximo S. I. de Oña [Burgos] (Madrid, 1949) 404.
MUÑOZ, JESÚS, S. I., *¿Cómo nació la vida?* (Publicaciones anejas a "Miscelánea". Serie "Ciencia y Arte", 1).—Universidad Pontificia (Comillas, 1949) 221.
Institut Catholique de Paris. Le Cinquantenaire de la Faculté de Droit canonique de Paris. Compte-rendu des Solemnités et des Travaux.—Faculté de Droit Canonique, 21, Rue D'Assas (París, 1947) 42.

* Del C. S. de I. C., Duque de Medinaceli, 4, Madrid.

PASTELLS, PABLO-MATEOS, F., S. I., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, por el P. PABLO PASTELLS, S. I. Continuación por F. MATEOS, S. I., t. VIII, part. 1.ª, 1751-1760.—Inst. "Santo Toribio de Mogrovejo" (Madrid, 1949) XXXII + 716.
GÓMEZ, HILARIO, *La Iglesia rusa. Su historia y su dogmática.*—Departamento de Cultura Internacional (Madrid, 1948) 903.
GÓMEZ, HILARIO, *Las sectas rusas.* (Aberraciones religiosas de los eslavos.)—(Madrid, 1949) 415.
GARCÍA HOZ, VICTOR, *Un programa de enseñanza social en la escuela primaria.*—Inst. "San José de Calasanz" de Pedagogía. Misiones pedagógicas (Madrid, 1948) 63.

* De la EDITORIAL CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apartado 466. Biblioteca de Aut. Crist.

Místicos Franciscanos Españoles, t. III.—(Madrid, 1949) XI + 868.
CAMÓN AZNAR, JOSÉ, *La Pasión de Cristo. Los grandes temas del arte cristiano en España.*—(Madrid, 1949) 106 * + 303 lám.
BALMES, JAIME, *Obras completas*, t. IV. *El protestantismo comparado con el catolicismo.*—(Madrid, 1949) XV + 768.

* De la EDIT. "SAL TERRAE", General Mola, 31, Apart. 77, Santander.

REGATILLO F., EDUARDO, S. I., *Institutiones Iuris canonici*, 2 t., ed. tertia adaucta.—(Santander 1948, 1949) 464, 510.
REGATILLO, F., EDUARDO, S. I., *Interpretatio et iurisprudentia Codicis iuris canonici.*—(Santander, 1949) 600.
SOTILLO, LAURENTIUS, S. I., *Compendium Iuris publici ecclesiastici.*—(Santander, 1947) 310.

* De la EDIT. RAZON Y FE y EDIT. FAX, Zurbano, 80, Apartado 8001, Madrid.

FUETSCHER, LORENZ, S. I., *Acto y potencia. Debate crítico-sistemático con el Neotomismo.* Trad. del alemán por Constantino Ruiz-Garrido, S. I.—(Madrid, 1948) 306.
BUJANDA, JESÚS, S. I., *Teología moral para los fieles.*—(Madrid, 1948) 446.
VANNI ROVIGHI, SOFÍA, *Introducción al estudio de Kant.* Presentación y traducción por Ramón Ceñal, S. I. (Publicaciones "Pensamiento"). — (Madrid, 1948) 232.

* De la EDIT. "BIBLIOTECA Y DOCUMENTACION", Plaza del Temple, 8, Valencia.

BAINVEL, J., S. I., *El Inmaculado Corazón de María. Vida interior de la Santísima Virgen.* Trad. de la 6.ª ed. francesa. (Valencia, 1949) XIII + 327.
Selección de libros. Juicio sobre más de 700 obras de actualidad, t. 3.º—(Valencia, 1949) XII + 355.

* De la EDIT. ALMA MATER, S. A., Balmes, 159, Apartado 1033, Barcelona.

CARRERAS ARTAU, JOAQUÍN, *Elementos de Filosofía aristotélico-escolástica.* I, *Introducción a la Filosofía. Lógica. Psicología y Ética*, 8.ª ed.—(Barcelona, 1948) 315.

* De la EDIT. ATLANTIDA, S. A., Lauria, 48, Barcelona.

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. I., *Investigaciones metafísicas* (Colec. filosóf. "Lux", sec. III, investigaciones y ensayos, n. 3).—(Barcelona, 1948) 248.

* De la EDIT. STUDIUM DE CULTURA, Ballén, 19, Apartado 5018, Madrid.

MIHALOVICS, SEGISMUNDO, PBRO., *Yo soy testigo. La "causa" del Cardenal Mindszenty.* Vers. del manuscrito húngaro, por el Dr. Antonio Sancho.—(Madrid, 1949) 307.

* De la PONT. UNIVERS. GREGORIANA, Piazza della Pilotta, Roma (101), Italia.

ASENSIO, FÉLIX, S. I., *Misericordia et veritas. El hèsed y èmet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel* (Analecta Gregoriana, XLVIII, ser. Facult. theolog., sec. B, n. 19).—(Roma, 1949) 344.

* De la EDIT. CASTERMAN, 28, rue des Soeurs-Noires, Tournai. Bélgica.

LECLERCQ, JACQUES, PBR., *Le mariage chrétien.* 2.ª ed.—(Tournai, 1949) 212.
CERFAUX, L., PBR., *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise.*—(Tournai, 1946) 189.
THONE, PAUL, *Aux sources de notre union divine. Le Saint Esprit en lui-même et dans notre vie.*—(Tournai, 1947) 165.
PHILIPS, G., PBR., *La sainte Eglise catholique* (Bibliot. de l'Inst. Super. de Scienc. relig. de l'Univer. cathol. de Louvain, 3).—(Tournai, 1947) 362.
LECLERCQ, JACQUES, PBR., *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XXe siècle.*—(Tournai, 1949) 83.
DE CONINCK, L., S. I., *Problèmes de l'Adaptation en Apostolat* (Cahiers de la Nouvelle Revue théologique, IV).—(Tournai, 1949) 166.
LE PRESBYTRE, JEAN, *A la croisée des chemins. Vie laïque, vie sacerdotale, vie religieuse.*—(Tournai, 1949) 224.

* De la EDIT. H. DESSAIN, Malinas, Bélgica.

CROEGAERT, AUG., PBR., *Les rites et les prières du Saint Sacrifice de la messe,* 3 t., 2.ª ed.—(Malinas, 1948, 1949) XXXIX + 607; XII + 406; IX + 473.

* De la THE NEWMAN BOOKSHOP, Catholic Booksellers and Publishers, P. O. Box, 150. Westminster, Maryland, U. S. A.

ARNOBIUS OF SICCA, *The case against the pagans,* translated by George E. McCracken (Ancient Christian Writers, 7).—(Westminster, Maryland, 1949) 372.

* De la VERLAG HERDER, Wollzeile, 33, Wien, Austria.

EDER, KARL, *Geschichte der Kirche im Zeitalter des Konfessionellen Absolutismus* (1555-1648).—(Viena, 1949) XVII + 459.
PHILIPON, MICHEL, O. P., *Die geistliche Lehre Schwester Elisabeths von der Heiligsten Dreifaltigkeit.*—(Viena, 1948) XIX + 316.

* De la EDIT. GUADALUPE, Mansilla, 3.865, Buenos Aires, Repúb. Argentina.

MORS, IOSEPHUS, S. I., *Theologia Dogmatica,* t. IV, *De Gratia, De virtutibus infusis.* Editio altera emendata.—(Bonis Auris, 1949) 347.

* De la FACULTAD DE TEOLOGIA DE LYON, 25, rue du Plat, Lyon, Francia.

BLANCHARD, PIERRE, *Experience trinitaire et vision béatifique d'après Jean de la Croix.* Extrait d'une thèse présentée devant la Faculté de Théologie. Bibliothèque des Facultés. (L'Année théologique [1948] facs. IV). 293-310.
Etudes de critique d'histoire religieuse (Bibliothèque de la Faculté catholique de théologie, 2).—(Lyon, 1948) 137.

* De la EDIT. FELICIANO RAUCH, Innsbruck, Austria.

DANDER, F., S. I., *Summarium tractatus dogmatici de novissimis.*—(Oeniponte, 1949) 28.
LERCHER, LUDOVICUS, S. I., *Institutiones Theologiae dogmaticae.* Edit. tertia, vol. IV/2, *De mysteriis Christi in sua plenitudine perenni.* Pars prior, *De Sacramentis in genere, De baptismo et Confirmatione. De eucharistia.*—(Oeniponte, 1948) 391.

Francisco Suárez

En el IV centenario de su nacimiento

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

Número extraordinario (abril - septiembre 1948) de 550 páginas, 15 artículos, 9 notas en que se estudia al P. Suárez desde todos los puntos de vista de las ciencias eclesiásticas, y con una BIBLIOGRAFIA SUAREZIANA o reseña de lo principal publicado en libros y revistas acerca del Doctor Eximio desde el centenario de su muerte, 1917, hasta el presente.

Puede adquirirse al precio de 80 pesetas.

Dirija los pedidos a

EDICIONES FAX

Zurbano, número 80 - Apartado 8001

MADRID